COLLECTION DE L'ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME - 376

MISSIONS RELIGIEUSES MODERNES

«NOTRE LIEU EST LE MONDE»

Études réunies par Pierre-Antoine FABRE et Bernard VINCENT

MISSIONS RELIGIEUSES MODERNES

«NOTRE LIEU EST LE MONDE»

Études réunies par Pierre-Antoine FABRE et Bernard VINCENT

«Notre lieu est le monde» déclarait Jérôme Nadal, l'un des premiers compagnons d'Ignace de Loyola, visiteur des collèges jésuites d'Espagne, pépinières d'évangélisateurs pour les «Indes d'ici» et les «Indes de là-bas». Il ne réduisait pas le monde à «notre lieu», mais étendait au contraire celui-ci jusqu'aux limites du monde. Le recueil d'études rassemblé ici par le Groupe de recherches sur les missions ibériques modernes (École des hautes études en sciences sociales) s'efforce de prendre la mesure des effets de cette extension sur les institutions religieuses européennes, neuves ou réformées aux XVI[e] et XVII[e] siècles : comment conçoivent-elles la formation de leurs membres, et l'accomplissement de leur vocation, dans ces horizons imprévisibles ? Comment vivent-elles leurs relations, entre elles et avec le pouvoir conquérant des empires en formation ? Comment voient-elles et redécouvrent-elles les anciens mondes, avec un œil dilaté à l'échelle d'une humanité planétaire ? Telles sont quelques-unes des questions auxquelles les nouvelles enquêtes lancées par une histoire sociale, politique et culturelle du christianisme moderne permettent de répondre : ce volume voudrait en témoigner.

ISSN 0223-5099
ISBN 978-2-7283-0765-4

COLLECTION DE L'ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME
376

MISSIONS RELIGIEUSES MODERNES

«NOTRE LIEU EST LE MONDE»

Études réunies par Pierre-Antoine FABRE et Bernard VINCENT

ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME
2007

Missions religieuses modernes : «notre lieu est le monde» / études réunies par Pierre-Antoine Fabre et Bernard Vincent.
Rome : École française de Rome, 2007.
(Collection de l'École française de Rome, 0223-5099; 376)
ISBN 978-2-7283-0765-4
1. Missions - Europe - History. 2. Catholic Church - Missions - Europe - History. 3. Catholic Church - Europe - History - Modern period, 1500- 4. Europe - Church history. I. Fabre, Pierre-Antoine, 1957- II. Vincent, Bernard, 1941- III. Series.

CIP – *Bibliothèque de l'École française de Rome*

© - École française de Rome - 2007
ISSN 0223-5099
ISBN 978-2-7283-0765-4

REMERCIEMENTS

Au terme de cet ouvrage qui témoigne des recherches conduites par le Groupe de recherches sur les missions religieuses ibériques modernes (EHESS), mais doit sa richesse à l'ensemble des contributions qui ont complété, prolongé et amplifié ces recherches, nous tenons à remercier particulièrement les participants aux rencontres de mai 2000. Leurs interventions ont été essentielles pour la conception ultérieure de cet ouvrage, qui s'est nourri, comme son introduction en témoigne, de ces apports. Notre gratitude va donc à Thomas Calvo (Université de Paris X), Pedro Cardim (Université de Lisbonne), Luce Giard (CNRS/EHESS), Serge Gruzinski (CNRS/EHESS), Danièle Hervieu-Léger (EHESS), Xavier Huetz de Lemps (Directeur des études d'histoire moderne, Casa de Velasquez, Madrid), Dominique Julia (CNRS/EHESS), Henrique Leitao (Université de Lisbonne), Claudine Lombard-Salmon (CNRS/EHESS), Giovanni Pizzorusso (Université de Chieti), Antonella Romano (Institut universitaire européen de Florence), Jacques Revel (EHESS), Sanjay Subramanhyam (UCLA), Marc Venard (Université de Paris X).

Nous devons également exprimer notre reconnaissance, pour leur fidélité à cette entreprise comme à toutes nos activités, à Catherine Brice, Jean-François Chauvard, Michel Gras, Brigitte Marin et André Vauchez, qui, à l'École française de Rome, nous ont donné la preuve d'une solidarité sans failles.

Il nous revient enfin de rendre hommage à la mémoire de Mario Zanardi, directeur des Archives romaines de la Compagnie de Jésus, qui a su accueillir et encourager nos nombreux séjours de recherches à Rome, sans lesquels une très grande partie des travaux présentés ici n'aurait pas été possible.

PIERRE-ANTOINE FABRE ET BERNARD VINCENT

PRÉSENTATION*

Comment, aujourd'hui, au-delà des épopées hagiographiques, au-delà aussi des usages ethnographiques, définir et interpréter le phénomène missionnaire à l'époque de l'expansion européenne? Comment rendre compte de l'insertion des déplacements missionnaires dans l'histoire générale (démographique, économique, politique) des migrations planétaires liées au début de la colonisation moderne tout en posant à cette histoire de nouvelles questions : l'histoire des missions a-t-elle une géographie et une chronologie propres? L'administration des personnels ecclésiastiques laisse-t-elle place à une «vocation» missionnaire? Comment penser le «religieux» au cœur d'une histoire sociale de la conquête du monde et d'une histoire culturelle des interactions entre les mondes?

Le Groupe de recherches sur les missions religieuses ibériques, dont les travaux sont à l'origine de ce volume, a été créé en 1995 à l'École des hautes études en sciences sociales avec le soutien actif et constant de l'École française de Rome[1], avec une triple ambition : d'abord, contribuer au renouvellement de l'historiographie des missions modernes, désormais abordées (le plus souvent en fonction d'une connaissance de terrain et d'un horizon de recherche indépendant des traditions liées à l'histoire religieuse) hors du champ des histoires «institutionnelles», doublement caractérisé, outre ses pré-

* Ce volume s'ordonne autour de trois axes, qui nous sont apparus comme trois chantiers d'avenir pour l'histoire des missions revisitée selon les nouvelles perspectives que nous venons de brièvement rappeler.

[1] Nous remercions tout spécialement Catherine Brice, directrice des études d'histoire moderne et contemporaine lors du colloque, organisé en mai 2000, qui est à la source du présent ouvrage, pour l'attention qu'elle a su accorder aux recherches de ce Groupe. Cette attention, de la part d'une historienne du politique, a sans nul doute encouragé en nous l'espoir de parvenir à interroger le phénomène missionnaire en dehors de ses cadres anciens. Brigitte Marin a pris le relais pour soutenir le projet de la publication de ce volume, et nous lui en sommes vivement reconnaissants. Nous remercions également les institutions qui ont aidé à la tenue de ce colloque (outre l'École des hautes études et l'École française de Rome) : la Commission nationale pour la commémoration des découvertes portugaises, l'Institut universitaire européen de Florence, les Ministères des affaires étrangères et de l'Éducation nationale, ainsi que l'Université de Paris X-Nanterre.

supposés et ses fins apologétiques, par ses limites nationales et par le privilège accordé à un ordre particulier; ensuite, réfléchir, avec cette ouverture nouvelle, sur le phénomène missionnaire comme tel, dans un second démarquage, cette fois-ci par rapport aux usages ethnographiques de la documentation missionnaire; enfin, dans le prolongement naturel des deux premières préoccupations, assurer les conditions d'une interaction permanente entre le développement des missions en Europe (dans les «Indes intérieures»), et hors d'Europe (dans le Nouveau Monde et en Orient).

Nous souhaitons par ces pages d' introduction rapidement tracer les contours de ce volume, rendre compte des principaux débats auxquels les recherches présentées ont donné lieu et ouvrir quelques perspectives nouvelles, en aval des résultats ici produits.

Une prosopographie des personnels missionnaires

Le Groupe de recherches sur l'histoire des missions religieuses ibériques a entrepris un travail d'élaboration d'une prosopographie des personnels missionnaires actifs dans le monde ibérique entre 1550 et la fin du XVII[e] siècle, avec une double préoccupation : d'une part, repérer les écarts de types de formation, de formes de mobilité, de conception du déplacement missionnaire, temporaire ou sans retour, entre les ordres religieux actifs à l'époque moderne; d'autre part, faire apparaître une géographie du monde missionnaire, en montrant comment se composent entre elles, du point de vue des migrations missionnaires, les différentes zones de l'expansion européenne, et comment se composent, dans cette expansion, les différents ordres, entre eux et par rapport aux clergés séculiers. L'analyse de l'historiographie révèle la pauvreté de telles études, tout à la fois parce que chaque institution a écrit son histoire, et parce que chaque métropole a organisé le monde autour d'elle. Mais l'entreprise est difficile, en raison de la très grande hétérogénéité des sources selon les ordres : on ne sait pas la même chose, ni avec la même précision, des groupes de religieux embarqués à Séville ou à Lisbonne dès les premières années du XVI[e] siècle. C'est cependant un horizon qui doit, nous semble-t-il, guider la recherche, car il permet tout à la fois de prendre la mesure réelle de cette migration dans la migration, de modérer aussi la proportion des religieux envoyés en mission, y compris au sein des ordres les plus expressément voués à l'évangélisation des terres lointaines, enfin de circonscrire les foyers de tension entre les dynamiques coloniales proprement dites, économique et politique, et les dynamiques religieuses.

Le premier volet des enquêtes prosopographiques réunies dans ce volume, conçu par Charlotte de Castelnau et Aliocha Maldavsky consiste dans une recomposition des trajectoires individuelles les

plus longues possibles en recourant au croisement de différentes sources. L'objectif se concentre ici sur une source jésuite encore très peu exploitée, celle des *Indipetae*, ou «Demandes des Indes», dont une série d'études, par Charlotte de Castelnau, Anna Rita Capoccia, Pierre-Antoine Fabre et Aliocha Maldavsky[2] tente plusieurs types d'approches, textuelles et contextuelles.

Les Archives romaines de la Compagnie de Jésus conservent un vaste ensemble de plus de 14 000 lettres adressées aux généraux de l'ordre entre les années 1560 et la suppression de la Compagnie (1773) par les postulants au départ pour les missions lointaines. On se limitera cependant ici à la période du généralat de Claudio Acquaviva (1581-1615), sous lequel la pratique des *Indipetae* prend toute sa dimension. Ces lettres, qui s'inspirent globalement d'un schéma comparable – l'exposé des mobiles de la demande, de la réflexion entreprise à leur sujet et des sacrifices consentis pour faire aboutir ce «désir des Indes» –, recèlent une extraordinaire richesse de modulations et de variantes qui en font un document capital à un triple point de vue :

– les *Indipetae* révèlent pour une période donnée une perception du monde, des Amériques à l'Asie en passant par l'Europe, puisque ces sacrifices sont souvent donnés comme ceux de missionner dans les «Indes de l'intérieur»; perception de l'étrangeté et de l'unité d'un même monde, des menaces et des promesses de la rencontre des peuples lointains;

– elles déploient avec une très grande précision d'analyse les déterminations de la vocation missionnaire, l'angoisse, le sens, les attentes liés à ces grands départs, le plus souvent sans retour, pour des milliers d'hommes de tous niveaux culturels et sociaux, depuis les prêtres bien armés en théologie jusqu'aux tailleurs, aux maçons et aux cuisiniers;

– elles montrent à l'œuvre, dans le fonctionnement d'une grande institution religieuse à l'époque moderne, d'une part l'articulation et les contradictions entre des fins universelles – l'évangélisation du monde habité «pour la plus grande gloire de Dieu» – et l'insertion dans des espaces politiques locaux, nationaux, impériaux; d'autre part l'imbrication extrêmement complexe des rapports hiérarchiques et des relations de filiation, de direction, de confession, dans l'administration des vocations.

[2] On trouvera en fin de volume la liste de l'ensemble des collaborateurs de ce volume, intervenants et participants aux débats, avec leurs affiliations institutionnelles et une brève bibliographie. Nous devons des remerciements tout particuliers à Antonella Romano, qui, pendant la préparation de ce volume, nous a transmis un nombre considérable d'informations sur le cours des publications récentes.

Enfin, pour le dire ici beaucoup trop sommairement, la lecture de ces lettres ne cesse de poser une question à laquelle aucune ne répond jamais d'une voix simple : la demande de départ est-elle l'intériorisation d'une contrainte ou l'extériorisation d'un désir? Et comment, à partir de cette question indéfiniment approfondie par les *Indipetae* elles-mêmes, concevoir quelle a réellement été l'ouverture de l'horizon missionnaire dans les consciences religieuses modernes, à travers l'exploration de cette archive bureaucratique et spirituelle d'un ordre dont la fondation et l'histoire sont très étroitement associées à celle de l'expansion européenne?

La discussion et les remarques qui ont suivi l'exposé de ces travaux ont porté essentiellement sur deux grands points[3] : d'une part les implications, internes à la Compagnie de Jésus, mais aussi plus générales et géopolitiques, de l'administration des vocations, et d'autre part les mobiles des aspirants missionnaires.

Antonella Romano a souligné les avantages d'une meilleure connaissance des mécanismes du recrutement, notamment à travers l'éclairage des figures médiatrices de la négociation de la vocation, et Giovanni Pizzorusso posé la question de la place des *Indipetae* dans l'administration de la mission : ces documents en sont-ils l'instrument principal? Étaient-ils nécessaires? Est-il possible d'établir un rapport entre les départs en mission assortis d'une lettre *Indipeta* et les départs simples? La réponse à ces questions réclame une étude de ces documents sur le long terme, qui permettrait de procéder à une périodisation. Bernard Dompnier indique la possibilité ouverte à l'étude statistique, en fonction du grand nombre de documents conservés, et invite à s'interroger sur les réponses éventuelles des généraux de la Compagnie de Jésus aux rédacteurs d'*Indipetae*[4]. Pour Pierre-Antoine Fabre, une étude sur le long terme doit tenir compte du fait que la codification des *Indipetae* est très tardive. Dans une *Instruction* du général Tamburini, datée de 1722, les *Indipetae* sont

[3] Nous avons choisi ici de rendre compte, trop sommairement bien sûr, des prolongements apportés par le débat aux travaux présentés à Paris en 2000, de sorte que l'introduction de ce volume soit le plus ouvert possible sur l'avenir de la recherche. Nous remercions très chaleureusement Marie-Lucie Copete, Pascale Girard et Aliocha Maldavsky pour la synthèse des enregistrements. Nous remercions également l'ensemble des auteurs, d'avoir bien voulu assurer la mise à jour bibliographique de leurs travaux, la publication du présent volume ayant dû être longtemps retardée.

[4] Ce complément d'enquête est difficile, puisque ces réponses ne sont pas constituées dans une archive centrale, comme les *Indipetae*. Il est cependant possible – avec une marge d'erreur non négligeable, et des informations limitées – de recourir aux registres de la correspondance des généraux, pour aider à construire le rapport entre l'envoi d'une lettre et le départ effectif en mission.

expressément déclarées non codifiables : ce texte signale cependant ainsi le risque, voire le développement d'une forme stérétypée, en même temps qu'il indique la volonté de maintenir pour les demandeurs l'espace d'une liberté expressive qui pouvait contribuer, le moment venu, à orienter la sélection des partants.

Pour Antonella Romano, l'étude de ces documents permet également d'enrichir l'histoire de la Compagnie en Europe et de la formation des jésuites, c'est-à-dire de poser le problème de l'identité missionnaire, de la tension entre mission et autres ministères, celui de l'enseignement en particulier, et de la relation, souvent conflictuelle elle aussi, entre différentes orientations du travail des missionnaires en terre de mission – relation dont l'historiographie apologétique rend mal compte. Les recherches d'Henrique Leitão[5] sur l'espace missionnaire chinois le montrent bien : c'est une infime fraction de jésuites qui s'occupe de science et se trouve à Pékin, auprès de l'empereur. Les autres sont dans les campagnes, pour des mission de catéchisation d'un tout autre type, missions mal connues, comme sont mal connues les oppositions entre ces jésuites des campagnes et ceux de la cour[6].

Parmi les mobiles des aspirants missionnaires, rédacteurs d'*Indipetae*, Giovanni Pizzorusso avance la lecture des lettres annuelles, les relations de missionnaires, la perspective du martyre. La place du martyre, qui intéresse également Bernard Dompnier, doit cependant être relativisée, selon Pierre Antoine Fabre qui commente l'expression d'une lettre : «je n'ai aucune vertu mais je demande la grâce d'aller mourir aux Indes» – grâce d'aller mourir car la mission est sans retour (et définie comme telle, contrairement à celle des franciscains par exemple : un franciscain reste attaché à son couvent et meurt, sur le papier au moins, dans son enceinte, alors même qu'il a pu de fait disparaître à l'autre bout du monde). Il faut donc se garder de confondre mourir, et mourir martyr. Le martyre oriente une méditation sur la mort en général. Les *Indipetae* pourraient ainsi rendre compte – dans une perspective contextuelle – du fait que le moment où François de Borgia, général de l'Ordre dans les années 1560, systématise la pratique de ces demandes, correspond à celui où Jérôme Nadal, visiteur des provinces d'Espagne pour le général, apporte dans la péninsule une version des *Exercices*

[5] Nous regrettons qu'Henrique Leitao n'ait pas eu la possibilité de contribuer à ce volume par une intervention écrite. On peut lire par ailleurs de cet auteur, bon spécialiste des jésuites du Portugal et animateur de la revue *Japanese studies*, H. Leitao et Luis Saraiva (dir.), *The practice of mathematics in Portugal*, Coïmbra, 2004.

[6] Voir sur ce point, d'Antonella Romano, *Observer, vénérer, servir. Une polémique jésuite autour du Tribunal de l'Église*, dans *Annales HSS*, 59, 4, 2004, p. 729-756.

Spirituels d'Ignace de Loyola enrichie – par rapport à la version publiée en 1548 – d'une méditation sur la mort, qui n'est pas directement une méditation sur le martyre mais qui, justement pour cette raison, pourrait bien contribuer à faire comprendre l'inscription du martyre, comme une sorte d'idéal régulateur, dans l'horizon du grand départ. Ces thématiques emboîtées ne doivent pas être rabattues les unes sur les autres.

Le deuxième volet des enquêtes prosopographiques rassemblées ici, coordonné par Pascale Girard, est essentiellement quantitatif. Il s'agit de dresser l'inventaire de l'ensemble des missionnaires tous ordres confondus partis pour les Philippines dans la même période, marquée par la réunion des deux couronnes ibériques et par l'expansion espagnole. Le choix des Philippines est intéressant à plusieurs titres : disputé entre l'Espagne et le Portugal, l'archipel est la porte d'entrée pour la Chine et un carrefour entre l'Asie, l'Europe et l'Amérique. De nombreux ordres y sont représentés, des Dominicains aux Jésuites en passant par les Franciscains, les Augustins et les Mercédaires[7]. Enfin, des sources variées (représentatives des différents ordres) ont été publiées, qui nous livrent une information directe sur le personnel actif sur le terrain et permettent de prendre toute la mesure de l'ampleur du phénomène missionnaire. Elles permettent également de situer le séjour philippin dans la circulation intercontinentale des missionnaires et la fonction de cette circulation dans la vie de l'Empire.

Les débats qui ont suivi la première présentation de l'enquête ont soulevé trois séries de questions importantes. D'abord, sur la nécessité d'élargir cette enquête au contexte régional. Xavier Huetz de Lemps a souligné l'intérêt d'une bonne connaissance de l'état du territoire à l'arrivée des premiers missionnaires. La prépondérance économique de la ville de Manille, en pleine expansion, peut en effet fournir une série de données précieuses pour rendre compte de la représentation que pouvait se faire chaque ordre, et chaque missionnaire, de l'implantation aux Philippines. De même, le désert urbain dans l'espace restant explique l'éparpillement des établissements des religieux, complément de leur concentration à, et autour, de Manille. Il a également évoqué[8] la position singulière des Philippines,

[7] Ces différents éléments expliquent aussi – si l'on veut faire un peu d'«egohistoire collective» – le choix de cet objet par le Groupe de recherches, composé de spécialistes de différents ordres et de différentes zones géopolitiques (espagnole et portugaise, asiatique et américaine).

[8] Nous rappelons d'autant plus volontiers dans cette introduction les observations critiques d'Xavier Huetz de Lemps, spécialiste de Manille, que sa participation à nos débats témoignait de la volonté, rappelée plus haut, d'inscrire fortement le phénomène missionnaire dans ses contextes.

face à la Chine et au Japon, qui pouvait intervenir dans les stratégies régionales des ordres religieux. Cet élément, comme l'a fait remarquer Pascale Girard, n'apparaît pas dans les premières conclusions de l'enquête parce que très peu de missionnaires poursuivent effectivement leur route vers ces contrées (un ou deux pour chaque ordre et de manière accidentelle pour la plupart). Mais cet horizon est néanmoins actif.

Le second ensemble de remarques, dans le droit prolongement du premier, portait sur les effets réducteurs inhérents à l'utilisation exclusive des sources institutionnelles issus des ordres eux-mêmes. Claudine Salmon-Lombard a souligné que cette focalisation reléguait au second plan le contexte socio-politique philippin et pouvait écraser la perspective de l'étude. Dans un échange serré, qui était aussi un débat de méthode, Charlotte de Castelnau lui a répondu en soulignant la fécondité d'une approche «internaliste», qui faisait émerger des phénomènes spécifiques, et révélait des logiques autonomes, ou relativement autonomes. Claudine Salmon a convenu que la réduction aux sources institutionnelles, pouvait servir une sociologie des organisations religieuses, parce qu'elle détachait une catégorie singulière de médiateurs, dans ses parcours et ses jeux de pouvoir. Dans le champ philippin, le phénomène missionnaire devient ainsi un objet sociologique à partir duquel il est possible d'en regarder d'autres. Le phénomène fait modèle.

Mais la focalisation sur les documents de l'institution missionnaire faisait saillir une autre limite, plus essentielle peut-être, qui a fourni la matière au troisième volet de la discussion. La spécificité des sources utilisées (catalogues de personnels, documents administratifs en général), n'occultait-elle pas un aspect primordial de la mission elle-même, la vocation et le contenu effectif du travail des religieux? Claudine Salmon a noté là encore le risque d'une surévaluation du carriérisme et des stratégies personnelles de pouvoir comme justification des mouvements et des parcours de chacun, et souligné les dangers d'une démarche qui asservirait les formes et l'histoire missionnaires aux calculs individuels de ses membres, dépouillés de l'esprit de leur entreprise. De la même manière, le peu de notations explicites que laisse filtrer la documentation au sujet des indigènes, de l'apprentissage des langues, du travail quotidien d'évangélisation, pouvait-il être tenu pour une carence effective? Jean-Claude Laborie a fourni un premier élément de réponse en rappelant le caractère propre des sources institutionnelles, dans leur discrétion sur les contenus et pratiques missionnaires, en fonction d'une autre littérature hagiographique, destinée à cette matière. Pierre-Antoine Fabre a abordé autrement le problème en posant que les évaluations de carrière supposent la considération d'un travail missionnaire. Carrière (hiérarchique) et parcours (géographique)

codifient le phénomène missionnaire, mais traduisent ce faisant un ensemble de pratiques.

La séquence philippine dont nous reproduisons ici très brièvement les arêtes les plus vives s'est achevée sur une ouverture, ou un rebond, vers de futures directions de recherches. À partir de la cartographie présentée, il a été remarqué que les implantations des ordres faisaient apparaître une entente de tous les ordres réguliers pour le partage du territoire, en particulier dans le région de Manille, résistance à la volonté de Philippe II (exprimée dans la cédule de 1594) de découper les Philippines selon un modèle paroissial afin d'organiser le transfert des charges vers les séculiers. Deux cartographies se sont superposées, qui rendent compte de la difficulté et des enjeux de la construction d'une cartographie occultée des ordres, et qui ouvrent la recherche sur le problème de l'affrontement des clergés séculier et régulier, marque durable dans la géographie et dans l'histoire des Indes espagnoles. Cette question est d'autant plus importante, comme l'a fait remarquer Bernard Vincent, dans le cadre d'une histoire comparée des missions européennes et extra-européennes, qu'en Espagne même pendant la même période, modèle paroissial et modèle missionnaire pour l'encadrement des populations sont en concurrence, en particulier pour ce qui concerne les zone d'habitation morisque.

«L'affaire Rodrigues»

En janvier 1552, Ignace de Loyola, fondateur et général de la Compagnie de Jésus, retire sa charge de provincial du Portugal à Simão Rodrigues. Il ouvre ainsi une longue crise dans la province la plus prospère de l'Ordre à cette époque. Le «procès» de Rodrigues, organisé à Rome, aboutit à la marginalisation définitive de l'ancien provincial. À Lisbonne, son successeur, le Valencien Diego Mirón ne parvint jamais à ressouder durablement les membres de la province portugaise.

De cette crise, l'historiographie officielle n'a retenu qu'un drame à trois acteurs : Rodrigues d'abord, Jean III de Portugal ensuite, dont Simão Rodrigues aurait été trop proche, Ignace de Loyola enfin. Or ces événements ont en réalité une portée beaucoup plus vaste.

D'une part, c'est la totalité du premier cercle des fondateurs de l'Ordre qui entre dans la discussion de cette crise : la reconstitution de cette discussion et de son enjeu institutionnel, à travers les correspondances principalement, constitue le premier objectif de cette recherche. D'autre part, la situation portugaise a des répercussions internationales qui rejaillissent probablement elles-mêmes sur la crise intérieure en en aggravant les conséquences : en suivant les

routes de l'empire colonial portugais, l'«affaire Rodrigues» touche les Indes et le Brésil. Les relations entre la province de tutelle et celles d'outre-mer s'en trouvent bouleversées. De plus, les terres de missions sont le théâtre de conflits de pouvoir qui reflètent le conflit portugais et permettent d'en comprendre la véritable dimension. Le second objectif de cette enquête, présentée par Jean-Claude Laborie avec la collaboration de Pierre-Antoine Fabre, Ines G. Zupanov et Carlos Zerón est donc de reconstruire l'articulation du proche et du lointain, du centre et des marges, dans un va et vient continu où l'on pourrait trouver la clé d'un certain nombre de fractures ou d'évolutions dans la politique missionnaire de l'Ordre. Placé au centre de ce volume, «L'affaire Rodrigues», dans sa singularité apparente, peut ainsi être considéré comme un miroir dans lequel se réfléchissent les enjeux des autres séquences qui l'organisent. Du reste, Simao Rodrigues n'avait-il pas lui-même voulu prendre la route des Indes?

Histoire comparée des missions intérieures et des missions lointaines

Au sein de l'ensemble des travaux consacrés aux missions religieuses modernes, l'accent a été tout spécialement mis, dans ces dernières années, sur ce qu'on l'a appelé les «missions intérieures», surtout en Italie et en France[9]. Mais on n'a guère pensé ces missions en dehors d'un cadre national. Il s'agirait ici, sans renoncer totalement à ce dernier, de les situer dans un espace plus ample, celui de la catholicité de l'Europe du Sud, intégrant donc Espagne et Portugal(en particulier en fonction du fait, rappelé par Bernard Vincent, que la formulation des terres d'Europe comme Indes d'ici est d'une origine mouvante et incertaine, entre l'Italie (qui n'avait que des Indes d'ici), le Portugal et l'Espagne (qui ne sont pas contemporains dans leur conquête missionnaire des Indes de là-bas)[10]. Cet espace nous paraît

[9] Citons parmi les principaux ouvrages et articles récents, une partie de l'ensemble réuni sous le titre des «Frontières de la mission», *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 109, 2, 1997, en particulier les contributions de Dominique Deslandres, Bernard Dompnier et David Gentilcore; de Bernadette Majorana (outre l'article du présent volume), l'importante étude sur Paolo Segneri publiée dans *La Predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento*, 1997 (et d'autres nombreux travaux mentionnés dans sa contribution). Il faut souligner le rôle important de Bernard Dompnier dans le soutien de ces diverses recherches.

[10] Les travaux restent jusqu'ici peu nombreux pour ces deux derniers espaces. Signalons cependant : A. Solé, *Los pícaros de Conil y Zahara. Estudio histórico sobre los jesuitas y las almadrabas del Duque de Medina Sidonia en la segunda mitad del siglo XVI*, Cadix, 1965; F. Borja de Medina, *La Compañía de Jesús y la minoría morisca, 1545-1614*, dans *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 57, 1981, p. 3-136; P. Broggio, *L'identità missionaria nei jesuiti spagnoli del XVII secolo*, dans *Mélanges de l'École française de Rome*, 115, 1, 2003; L. Châtellier, *Missions et spiritualité dans les pays méditerranéens au XVIII^e siècle*, dans *Piedade popular*,

d'autant plus pertinent qu'il devrait permettre d'explorer des interactions entre mission proche et mission lointaine. Les enquêtes réunies ici se portent principalement sur les XVI[e] et XVII[e] siècles pour mesurer les effets des politiques ecclésiastiques post-tridentines, dresser un catalogue des missions intérieures dans lequel puisse se faire jour l'aménagement des espaces nationaux et régionaux, et souligner les continuités et les ruptures quant aux méthodes, aux moyens et aux stratégies de conversions et d'acculturation religieuse entre le Moyen Âge et l'époque moderne. On s'efforce, dans cette perspective, de multiplier les ouvertures sur les différents ordres religieux (Capucins, Carmes, Oratoriens, Jésuites, Trinitaires, etc.) et les clergés séculiers, afin de parvenir à des conclusions qui puissent traverser les cloisons institutionnelles. On s'attache également à di-

Lisbonne, 1999, p. 219-229; M.-L. Copete, *Les jésuites et la prison royale de Séville. Missions d'évangélisation et mouvement confraternel en Andalousie à la fin du XVI[e] siècle*, Thèse de doctorat, Institut Universitaire Européen de Florence, 1995; M.-L. Copete et F. Palomo, *Des carêmes après le Carême. Stratégies de conversion et fonctions politiques del missions intérieures en Espagne et au Portugal (1540-1650)*, dans P.-A. Fabre et A. Romano (dir .), *Les jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches, Revue de synthèse*, Tome 120, n° 2-3, avril-septembre 1999, p. 359-380; A. Domingues Ortiz, *Una misión en Extremadura*, dans *Revista internacional de Sociología*, 47, 3, 1989, p. 427-441; Id., *Delitos y suplicios en la España imperial. La crónica negra de un misionero jesuita*, dans Id., *Crisis y decadencia de la España de los Austrias*, Barcelone, 1973, p. 13-71; E. Dos Santos, *Les missions des Temps Modernes au Portugal*, dans J. Delumeau (dir.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, Toulouse, 1979, t. 1, p. 433-434; Id., *Missões do interior em Portugal na época moderna. Agentes, métodos, resultados*, dans *Arquipélago*, 6, 1984, p. 29-65; Id., *Missões do interior na região de Guimarães (séc. XVIII)*, dans *Actas do Congresso histórico de Guimarães e sua Colegiada*, Guimarães, s.l., 1981, p. 219-236; G. Lemeunier, *Encadrement religieux et croissance rurale : l'implantation jésuite au royaume de Murcie XVI[e]-XVIII[e] siècles*, dans *Les jésuites parmi les hommes aux XVI[e] et XVII[e] siècles, Actes du colloque de Clermont-Ferrand (avril 1985)*, Clermont-Ferrand, 1987. Sara T. Nalle, *Religious Reform and the People of Cuenca, 1500-1650*, Baltimore-Londres, 1992; M. Olivari, *Lettura 'politica' dei ressoconti missionari di Pedro de León, gesuita andaluso (1580-1620)*, dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, anno XII, 3, 1986, p. 475-491; F. Palomo, *Fazer dos campos escolas excelentes. Los jesuitas de Évora, la misión de interior y el disciplinamiento social en la época confesional (1551-1630)*, Lisbonne, 2003; V. Rivera, *Galicia y los jesuitas. Sus colegios y enseñanza en los siglos XVI al XVIII*, La Corogne, 1989; I. Tellechea, I. José, *El Real Colegio de la Compañía en Salamanca y las misiones populares (1654-1766)*, dans *Salmanticensis*, 22, 1975, p. 297-332; Id., *Misiones populares en el siglo XVII. Los jesuitas de la provincia de Castilla*, dans *Salmanticensis*, 43, 1996, p. 421-438; B. Vincent, *Les jésuites et l'Islam méditerranéen*, dans B. Bennassar et R. Sauzet (dir.), *Chrétiens et musulmans à la Renaissance*, Paris, 1988, p. 519-531; Id., *Jesuitas y moriscos*, dans Id., *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Grenade, 1987, p. 101-108; Id., *Musulmans d'Espagne au XVII[e] siècle et conversion*, dans M. Garcia Arenal (dir.), *Conversions islamiques*, Paris, 2001.

versifier les niveaux d'approche du phénomène des missions intérieures : sa géographie, ses rythmes, ses acteurs, ses gestes. La spécificité de ce recueil, par rapport par exemple aux études rassemblées, à Rome déjà, en 1997 (voir note 9), est d'interroger au bout du compte la pertinence de ces deux catégories, «intérieures» et «lointaines», ou plus précisément de les mettre en jeu dans des espaces européens et extraeuropéens, selon la durée des opérations, leur amplitude, selon qu'elles sont urbaines ou rurales, en milieu chrétien ou non-chrétien. Les actions brèves dans les faubourgs de Manille ne sont-elles pas «intérieures» par rapport à des expéditions dans les montagnes des Abruzzes, voire même dans certaines campagnes proches de Rome?[11] L'activité des chrétiens d'Occident parmi les chrétiens d'Orient dans les grandes villes méditerranéennes est-elle une «mission lointaine»[12]? Cet ensemble de questions s'inscrit d'ailleurs dans le contexte d'une réflexion beaucoup plus générale sur l'espace européen comme «aire culturelle», catégorie longtemps réservée, avec une lourde préjudice d'an-historicité, aux espaces extraeuropéens, et sur ces mêmes espaces dans leur dimension historique : la spatialité de la différence du proche ou de l'intérieur et du lointain ou de l'extérieur reste d'une certaine manière tributaire de cette conception[13].

Les commentaires de Bernard Dompnier et de Fernando Bouza rendent bien compte des difficultés inhérentes à la tentative d'une histoire comparée[14]. Signalons cependant ici, comme pour les précédentes séquences, quelques traits du débat ouvert par ces travaux.

Quelle définition donner d'un missionnaire dans une perspective aussi différenciée? Dans une *indipeta* de Séville de 1589, citée par P.-A. Fabre, un religieux, cuisinier aux Philippines, écrivait :

[11] Voir par exemple cette lettre écrite en 1603 par l'un de ces missionnaires d'un proche lointain : «Non si puo colle parole esplicare tanto quanto è, Illustrissimo Monsignore, l'ignorantia delle cose appartenente a la fede christiana,che ritrovato habbiamo nelli contadini e pastori intorno la campagna del vescovato d'Albano, che noi chiamamo Indie romane, imperciocché è stato necesario instruir nelle cose di nostra fede, come personne ch'ora havesserino a ricevere il Sto Battesimo» (Archivum Storicum Societatis Iesu, *Rom.* 128.1, f. 35).

[12] Les recherches de Bernard Heyberger, depuis son livre *Les chrétiens d'Orient au temps de la Réforme catholique*, Rome, 1994 sont précieuses pour l'avancée de cette réflexion.

[13] Voir sur ce point les travaux réunis par Francis Zimmermann, *Aires culturelles : frontières, transgressions, croisements*, Paris, 2007.

[14] Il faut indiquer la publication récente de la somme consacrée par Dominique Deslandres aux missions françaises du XVII[e] siècle, avec la volonté très aboutie – et rare – de considérer ensemble les espaces de la vieille et de la nouvelle France, *Croire et faire croire. Les Missions françaises au XVII[e] siècle*, Paris, 2003.

«J'ai deux ans et demi de Compagnie et je tiens l'office de cuisinier avec beaucoup de contentement mais tous ces derniers temps Notre Seigneur m'a donné le désir d'aller au Japon ou au Pérou pour m'employer dans le même office en servant les pères qui vont là-bas pour convertir les Gentils»[15]. Peut-il être considéré comme missionnaire? Henrique Leitão ajoute que, dans plusieurs lettres de jésuites de Chine, il est fait explicitement référence à la troisième année de probation au cours de laquelle ils ont appris à cuisiner et à coudre, et Marc Venard pose le problème plus général des artisans envoyés en mission en faisant référence au livre de Jean-Pierre Camus, *Des missions ecclésiastiques*, où l'auteur explique que les missionnaires qui partent au loin ne doivent être à la charge de personne et doivent donc être capables, comme saint Paul, de gagner leur vie; il faut par conséquent leur apprendre des métiers.

Chez les franciscains du début du XVI[e] siècle, les observants en particulier, les prédicateurs apostoliques avaient le privilège de pouvoir prêcher partout. Ils échappaient ainsi au rattachement au couvent. B. Dompnier a dit le petit nombre de ces prédicateurs, qui jouissaient d'importantes facultés d'absolution des péchés et d'indulgences, selon le principe d'une régénération de la chrétienté à travers les missions. Les retrouve-t-on aux Philippines à la fin du XVI[e] siècle? Pascale Girard a précisé qu'un seul de ces prédicateurs, franciscain de l'observance, apparaissait dans l'enquête menée sur les Philippines entre 1570 et 1600 (sur un échantillon de plus deux cents religieux); les autres sont soit prédicateurs, soit confesseurs.

Bernadette Majorana a noté, à propos des ministères jésuites, que les missionnaires populaires étaient toujours prédicateurs et parfois confesseurs. Le missionnaire du lointain entretient-il un rapport autre avec les ministères de l'ordre? Dans les relations de missions intérieures, l'insistance est toujours grande sur la spécificité de la prédication populaire, différente de la prédication solennelle, et sur la spécialisation des prédicateurs de campagne. Federico Palomo a souligné également la différence entre ces deux types de prédication et rappelé que la nécessité d'une prédication spécifique a été en rapport avec l'institutionnalisation progressive des missions dans la Compagnie de Jésus de la fin du XVI[e] siècle; H. Leitão indiquant pour sa part, quant à la gradation des ministères dans la Compagnie de Jésus, que les missionnaires du Japon avaient créé des relais pour les seconder et se trouvaient finalement à la tête d'une structure composée essentiellement de laïcs, structure comparable à celle des

[15] ARSI, FG «*Indipetae*» (voir plus loin sur ce fond d'archives les études rassemblées dans la première partie).

congrégations mariales et sodales en Europe. Paolo Broggio a constaté de son côté un écart important entre missions intérieures et missions lointaines quant au monopole de l'action de conversion. Au début du XVII[e] siècle, aux Iles Philippines ou Mariannes, deux régions où le processus d'évangélisation s'amorce, les religieux suscitent eux-mêmes des assistants laïcs. Dans le cadre des missions intérieures, comme le rappelait plus haut Bernard Vincent, ce monopole n'existe pas. La mission est instantanée, et la continuité du travail missionnaire assurée, par exemple, par les nombreuses congrégations dont la stabilité est garantie par un personnel immobile[16].

Bernard Heyberger a mis en évidence la portée méthodologique des questions de définition, la définition construisant un modèle de référence pour des comparaisons entre des situations particulières. Dans l'empire ottoman, une mission extérieure est toujours intérieure, les missionnaires s'intéressant d'abord aux Francs pour leur interdire, par exemple, de participer aux festivités du carnaval dans la ville d'Alep. La mission s'adresse d'abord à des chrétiens, hérétiques ou schismatiques. Quant à l'opposition entre mission rurale et mission urbaine, la chronologie est-elle la même pour tous les territoires? Dans les villes entièrement soumises à la loi de l'Islam et dominées par des clergés non catholiques, toute prédication étant impossible, le missionnaire se consacre alors presque entièrement à la direction de conscience et à la confession.

Charlotte de Castelnau a soulevé le problème du contact entre missionnaires et populations missionnées, ligne de démarcation apparente entre missions intérieures et missions lointaines. Les effets déstructurants sont à l'évidence très forts pour le missionnaire confronté à des populations tout autres; mais il y a variation en fonction des formations reçues, et pas seulement en fonction des situations vécues; Bernadette Majorana ajoutant que l'effet de déstructuration dû au contact avec des populations différentes intervenait aussi dans les missions intérieures. Les religieux longtemps consacrés aux missions éprouvent, lorsqu'ils abandonnent cette activité, des difficultés à s'intégrer dans les collèges, jusqu'à l'incapacité

[16] Il serait cependant intéressant, dans une autre étape de la recherche, de mesurer la diffusion relative dans les mondes extra-européens, sur une plus longue durée, du modèle des congrégations, dont le noyau clérical restait fort, en particulier parce que leur genèse était souvent interne aux résidences ou aux collèges religieux, et du modèle des confréries, dont l'allégeance ecclésiastique était moins nécessaire et moins dominante (voir, sur la différence et la concurrence de deux modèles, la publication prochaine de *Confréries et dévotions*, sous la direction de B. Dompnier dans la collection de l'École française de Rome).

à vivre dans la communauté. Drame pour nombre d'entre eux qui expriment dans leurs lettres un sentiment de culpabilité face à cette incapacité à s'adapter à une vie qui leur apparaît quasiment profane. Toutes les sources directes portent la marque de cette déstructuration de la culture de provenance et de la difficulté à la retrouver lorsque le religieux doit abandonner l'itinérance, le voyage, la pauvreté.

Pascale Girard a relevé le thème majeur de la «civilisation des mœurs» et Fernando Bouza, reprenant ce même thème, a cité deux traités, *El misionero perfecto* et *El oyente instruido*[17] qui présentent des missionnaires initiés à ce qu'on pourrait appeler «le naturel compassé» [*desembarazo perfecto*]. Ces textes contiennent des instructions sur l'utilisation d'artifices de persuasion, alors que les pratiques elles-mêmes sont fortement articulées sur l'émotion et ne doivent pas laisser paraître leur subordination à une technique. La figure du missionnaire prétend dédaigner toute préparation mais sa composition est en fait très étudiée. L'importance attachée par les recherches prosopographiques aux qualités personnelles du missionnaire est de ce point de vue aussi intéressante : car elle est partie prenante de cette ingénuité. L'histoire de la mission ne peut par conséquent pas se réduire à des faits seulement fondés sur des références érudites. Bien que les techniques et les performances des missionnaires soient certainement fascinantes, il serait important de déterminer quelle image véhiculait la culture populaire de l'époque. Une réflexion préalable sur la communication et sur le lien entre culture technique et culture populaire – poursuivait Fernando Bouza, illustrant lui aussi les apports d'une approche contextuelle – serait, dans ce domaine, très utile. Les témoignages qui rendent compte de ces aspects sont souvent extraordinaires. Un collectionneur d'œuvres d'art, de tableaux du Caravage en particulier, a écrit en 1630 un ouvrage où il traite de la culture populaire. L'auteur, Juan de Espina, compare les toiles du peintre italien aux petits objets que les enfants fabriquent dans les rues de Madrid et aux petits chevaux de carnaval, découpés et peints en jaune. Il soutient que ces objets et ces tableaux sont la même chose, ils ne sont différents que dans leur degré d'imitation de la nature et dans leur degré d'art, ou d'artifice. Dans son ouvrage *Arte para conocernos a nosotros mismos*

[17] Martin de la Naja (1606-1696), *El missionero perfecto, deducido de la vida, virtudes, predicación y missiones del [...] Padre Gerónimo López, de la Compañía de Iesús*. En Zaragoza, Por Pasqual Bueno, 1678; M. A. Pascual, *El operario instruido, y oyente aprovechado : dividido en cinco tomos / compuestos por el Padre Miguel Angel Pasqual, de la Compañia de Jesus...*, Madrid, Diego Martinez Abad..., 1698 (entre autres ouvrages du même auteur).

por señales exteriores, qui date des dernières années du XVI[e] siècle, Álvaro Cavide, jésuite, écrivait que l'homme était le seul être disciplinable, le seul capable d'apprendre et de transmettre des connaissances; il faut savoir le persuader par des techniques. Le monde de la mission et de ses techniques pourrait s'enrichir énormément en s'interrogeant sur le rapport entre cette forme culturelle savante qu'est la mission et l'image que la culture populaire lui renvoie, ainsi que sur cette idée d'une humanité disciplinable.

L'ouvrage qu'on va lire suscitera, nous l'espérons, plus de questions qu'il n'aura apporté de réponses. Il appelle surtout de nouvelles enquêtes : plus le travail se développe, et plus les limites de l'époque moderne apparaissent étroites; d'abord parce qu'elles imposent un découpage chronologique eurocentré auquel ne correspond pas nécessairement, ou pas uniquement, l'histoire mondiale des missions religieuses; ensuite parce que, selon que l'on considère les ordres religieux issus de la Contre Réforme ou les ordres médiévaux, deux cultures missionnaires se succèdent mais aussi coexistent dans le monde moderne : il y a un Moyen Âge des terres lointaines[18], dont l'horizon millénariste et le modèle d'une église primitive retrouvée dans le Nouveau Monde ne caractérisent plus les missions jésuites, sauf sans doute dans le cas particulier des «réductions»[19], tout en marquant sans aucun doute leur environnement plus fortement qu'une histoire institutionnelle trop exclusive ne l'a longtemps laissé penser; enfin parce que le soupçon porté sur des notions trop évidentes – qu'est-ce qu'un missionnaire? Qu'est-ce qu'une mission? Qu'est-ce qu'une mission d'évangélisation? – peut rebondir avec profit sur d'autres périodes : on parle peu ou pas de *missio* dans l'univers médiéval, et beaucoup de *peregrinatio*; une *peregrinatio* dont on continue de parler à l'époque moderne, puisque la Compagnie de Jésus, ordre défini par sa fonction évangélisatrice, enracine sa légitimité dans le pèlerinage de son fondateur à Jérusalem et une référence forte à la figure franciscaine. Croisade, pèlerinage et mission

[18] Ce Moyen Âge peu étudié est au cœur du livre de J. Baschet, *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation*, Paris, 2004.

[19] Sans réel paradoxe, l'historiographie la plus récente s'est quelque peu détournée – sauf exceptions notables, en particulier autour d'Arno Alvarez Kern (Université brésilienne de Porto Alegre) et des recherches archéologiques conduite sur les sites – de l'étude du phénomène des réductions du Paraguay, sans doute parce qu'il a le plus investi idéologiquement depuis plus de trois siècles, qu'on l'ait considéré comme la démonstration d'une emprise totalitaire ou, au contraire, comme le modèle d'une sorte de communisme primitif : le rapport de ces deux interprétations, fonctionnant en miroir l'une de l'autre, n'ayant évidemment pas aidé à la clarté. Le dossier mériterait sûrement d'être aujourd'hui repris.

entre-croisent leurs significations politiques et spirituelles dans toute l'histoire de ce que l'on pourrait appeler des migrations de foi. Jusqu'à quel âge chrétien, du reste, faire remonter le phénomène missionnaire? Si l'on s'accorde à définir *a minima* une mission par le fait que quelqu'un est envoyé quelque part par quelqu'un d'autre, auquel il doit rendre compte[20], il n'y a pas de mission apostolique, sauf dans la construction rétrospective d'une église des origines, puisque aucune instance n'envoie; mais l'Église chrétienne fait de l'évangélisation une mission infinie, qui signifie son propre inachèvement, et cette compréhension, au-delà de ses attendus apologétiques, fait voir les marges de l'institution et une dialectique de l'établissement et du déploiement, de la sédentarité et de la mobilité.

La transpériodicité comparative ouvre à un autre type de recherches comparées : celles qui mesureraient, non plus les institutions catholiques entre elles, dans leurs différences et dans leur continuités, mais les missions catholiques dans leur ensemble aux missions protestantes, dans leur propre multiplicité – à la découverte d'autres différences, mais aussi d'autres formes de continuité. Le passage par l'époque contemporaine, en particulier par le XIX[e] siècle, aide à cette avancée, mais il faut faire ensuite retour à l'époque moderne et à la manière dont les confessions s'affrontent ou se mêlent, en Asie comme en Amérique. Cette histoire, qui reste largement à écrire (elle demande, outre l'exploration de sources peu lues dans cette perspective, la rencontre de deux historiographies parallèles), permettrait d'évaluer les effets du débat théologique ou ecclésiologique sur la conception de l'activité missionnaire, mais aussi les effets de cette activité, dans ses usages et ses représentations, sur les clivages dogmatiques européens.

Que les recherches qui suivent contribuent à en lancer de nouvelles, dans ces directions et dans d'autres![21].

Pierre-Antoine FABRE
Bernard VINCENT

[20] Cette définition est ressortie d'une série de discussions récentes conduites dans le cadre de journées d'études doctorales organisées à l'École française de Rome en février 2004 sur *Le phénomène des missions d'évangélisation dans l'histoire du christianisme. Problèmes et méthodes*. Nous remercions Brigitte Marin et Gérard Delille d'avoir favorisé cette nouvelle étape de la réflexion en accueillant ces journées.

[21] Depuis le colloque tenu en 2000, un certain nombre d'importantes publications sont intervenues. Plusieurs d'entre elles sont citées dans le corps du volume, ou dans les notes de cette présentation. Nous mentionnons ci-dessous, outre les travaux déjà mentionnés, ceux qui nous semblent les plus remarquables par la nouveauté de leur démarche : par rapport à la première partie de ce volume, J. Sellwynn, *A Paradise Inhabited by Devils. The Jesuits' Civilizing Mission in Early Modern Naples*, Rome, 2004 (l'un des premiers travaux à exploiter la source des *Indipetae* pour construire l'horizon ou la vision du monde des candidats à l'apostolat missionnaire dans un lieu et une époque donnée) et du même auteur *'Angels of Peace'. The Social Drama of the Jesuit Mission in Early Modern Southern Italy*, dans P. Findlen, M. M. Fontaine, D. J. Osheim (dir.), *Beyond Florence. The contours of the medieval and early modern Italy*, Stanford, 2003, p. 160-175; par rapport à la deuxième partie, F. Cantu, P. Broggio, P. A. Fabre et A. Romano, *Strategie politiche e religiose nel mondo moderno : la Compagnia di Gesu ai tempi di Claudio Acquaviva (1581-1615)*, Brescia, Morcelliana, 2006 (une tentative de première synthèse de la «géopolitique» de la Compagnie de Jésus à l'époque de la grande expansion missionnaire de l'Ordre et de ce que l'on a pu appeler la «refondation» de son organisation pédagogique, administrative, etc.). Il faut enfin souligner une orientation actuellement forte dans ce champ d'études, celle d'une histoire culturelle du phénomène missionnaire (savoirs importés et exportés, agents de ces transferts, traductions, etc.). L'ensemble réuni par F. Masini (dir.), *Western Humanistic culture presented by Jesuit missionaries (XVII-XVIII centuries), Proceedings of the Conference held in Rome, October 25-27, 1993*, Rome, 1996 a marqué les débuts de cette «conversion» culturelle de l'historiographie religieuse, et le dossier coordonné par Antonella Romano, *Sciences et mission : le cas jésuite*, dans numéro thématique des *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, vol. 148, 2002, p. 71-228, une première forme d'aboutissement sur le versant des savoirs scientifiques. Citons dans cette mouvance T. Billings, *Jesuit Fish in Chinese Nets : Athanasius Kircher and the Translation of the Nestorian Tablet*, dans *Representations*, 87, 2004, p. 1-42; E. Corsi, *La fábrica de las ilusiones : la difusión de la perspectiva lineal en China (1698-1766)*, Mexico, 2004; J. del Rey Fajardo, *El mundo intellectual y simbólico del misionero orinoquense*, dans S. Negro y M. M. Marzal (dir.), *Un Reino en la Fronteira. Las misiones jesuitas en la America colonial*, Lima, 2000, p. 259-276; J. Küpper, *Prä-Empirismus und Fideismus im Spanien des 16. und 17. Jahrhunderts (Acosta, Historia natural y moral de las Indias – Calderón, La vida es sueño)*, dans B. Mahlmann-Bauer (dir.), Scientiae et Artes. *Die Vermittling alten und neuen Wissens in Litteratur, Kunst und Musik*, Wiesbanden, 2004, vol. 2, p. 1011-1028. Voir enfin dans cette direction l'important dossier récemment présenté par D. Curto, *The jesuits an cutural intermediacy in the early modern world*, dans *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 74, 1, 2005, p. 3-281, où l'on retrouve plusieurs des collaborateurs du présent volume, ainsi qu'Andres de Almeida, Liam Brockey, Maria Cristina Oswald, Gauvin Bailey, Antonella Romano, Joan Pau Rubiés. Reste par contre très largement inexplorée, au-delà d'une approche encyclopédique – au demeurant indispensable – de la production imprimée dans Andres Melquiades, *Autores misticos de Espana y America en el Siglo de oro*, Madrid, 1994, l'histoire de la circulation des écrits spirituels, en particulier entre l'Espagne et l'Amérique espagnole : traités d'Alonso Rodriguez, de Diego Alvarez de Paz, etc. Voir pour une esquisse dans cette direction P.-A. Fabre, *Essai de géopolitique des courants spirituels : Alonso Sánchez entre Madrid, le Mexique, les Îles Philippines, les côtes de la Chine et Rome (1579-1593)*, dans E. Corsi (dir.), *Ordenes religiosas entre América y Asia : Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales, encontro internacional, Colmex, 17 février 2003*, Mexico, 2007; et sur le même C. Apamayo, A. Sanchez, In Finibus Terrae. *Alonso Sánchez and the Limits of Intellectual Autonomy*, dans *Portuguese Studies*, 16, 2000, p. 106-124.

I

FORMATION, VOCATION, DESTINATION

CHARLOTTE DE CASTELNAU L'ESTOILE

ÉLECTION ET VOCATION. LE CHOIX DE LA MISSION DANS LA PROVINCE JÉSUITE DU PORTUGAL À LA FIN DU XVI[e] SIÈCLE

En décembre 1583, le père Cristovão de Gouveia visiteur jésuite envoyé inspecter la province du Brésil décrit dans une lettre au général Aquaviva les problèmes suscités par la venue au Brésil de certains jésuites portugais, prenant ainsi le contre-pied de l'idée alors couramment admise que les pères en provenance d'Europe valent toujours mieux que ceux qui sont recrutés et formés sur place. Au contraire, selon le père Cristovão de Gouveia :

> Beaucoup [de ceux qui] sont venus de là [Portugal] les années passées parce qu'ils n'ont pas la vocation du Brésil, n'ont pas appris la langue ni ne sont accoutumés à la terre et chaque jour s'affaiblissent spirituellement[1].

Cette formule négative sur la vocation du Brésil est frappante; elle révèle tout à la fois que pour les supérieurs jésuites, la volonté des individus, même si elle n'a pas été prise en compte, est discernable et que le fait d'avoir la vocation est considérée comme un gage d'efficacité pour l'accomplissement du travail missionnaire.

Cette formule émanant d'une terre d'arrivée invite à explorer en amont les conditions du départ en mission depuis le Portugal. On peut ainsi se demander comment se décide le départ en mission et quelle est la part de volonté des missionnaires et celle des supérieurs. L'expression de vocation employée par Cristovão de Gouveia qui semble au cœur du processus de sélection ne va pas de soi : quelles sont les modalités d'expression de la vocation? comment les supérieurs appréhendent-ils la vocation de leurs subordonnés?

Avant d'entrer plus avant dans l'analyse de la vocation missionnaire des individus dans la province jésuite du Portugal à la fin du XVI[e] siècle, il faut tout d'abord souligner que pour cette province jésuite, sans doute plus que pour toutes les autres, la mission d'outremer est un horizon naturel et un phénomène massif.

[1] Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Lusitania Lus. 68, 341-343.

La mission lointaine : horizon des jésuites portugais

La notion de thalassocratie qui a pu définir l'empire portugais du XVI[e] siècle s'applique particulièrement à l'assistance jésuite du Portugal – terme du vocabulaire administratif de la Compagnie de Jésus qui désigne l'ensemble des provinces jésuites dépendantes du Portugal – qui se déploie sur quatre continents dès la deuxième moitié du siècle. Lisbonne, capitale de l'océan atlantique est tournée vers les îles, le Brésil, l'Angola. À l'Est, Goa est le relais de Lisbonne et rayonne sur tout l'océan indien : de l'Éthiopie jusqu'au lointain Japon en passant par l'Inde du Sud, les Moluques et Macao.

Ainsi, le poids des provinces d'outremer est essentiel pour les jésuites portugais. En 1600, voici la distribution par province des jésuites de l'assistance portugaise[2] :

Portugal	Goa	Japon	Chine	Brésil	Total
591	321	109	30	169	1230

On constate que plus de 50% des jésuites de l'assistance sont dans les provinces d'outre-mer mais néanmoins la province du Portugal reste la plus importante numériquement au sein de l'assistance.

Les jésuites des provinces de l'outremer sont en majorité des Portugais, mais il y a également de très nombreux étrangers. Entre 1581 et 1640, le pourcentage des étrangers est de 36% en Inde et de 10% au Brésil; ils sont en majorité italiens. Très tôt en effet le Portugal apparaît incapable, malgré ses efforts, de pouvoir subvenir seul aux besoins en hommes qu'exige cette assistance de taille mondiale.

Le poids numérique des provinces d'outremer pour les jésuites portugais se double d'une importance considérable en termes symbolique et politique. L'empire symbolise pendant les années de domination de la couronne d'Espagne sur le royaume portugais (1581-1640), les vestiges de la puissance portugaise. Au sein de l'ordre jésuite, la province portugaise est la première qui s'est engagée dans la mission lointaine, bien avant les provinces espagnoles avec l'envoi de François-Xavier en 1542 aux Indes orientales, puis en 1549 de Manuel da Nóbrega au Brésil.

La mission lointaine est en quelque sorte la vocation «naturelle» de la province jésuite du Portugal tant pour des raisons historiques que géographiques.

[2] Dauril Alden, *The Making of an Enterprise, The Society of Jesus in Portugal, its Empire and Beyond, 1540-1750*, Stanford, 1996.

Au Portugal, les collèges d'Évora et de Coïmbra fonctionnent comme des pépinières pour former les futurs missionnaires des provinces lointaines. L'importance de la mission lointaine au collège d'Évora se lit dans le Livre des Novices de la fin du XVI[e] siècle. En effet, à côté de chaque nom de novice, on trouve portée une des trois mentions suivantes : «renvoyé», «défunt» ou «missionnaire». Si l'on ne tient compte que des novices restés dans la Compagnie, on s'aperçoit que 24% d'entre eux sont devenus missionnaires[3]. Cela donne une idée du caractère massif du phénomène missionnaire pour certains établissements jésuites portugais.

On peut également citer des exemples de familles entières tournées vers les missions comme la famille Cardim originaire d'Évora[4]. Fernão part au Brésil en 1583 et y devient provincial, Lourenço, son frère, meurt pendant le voyage vers le Brésil en 1585; le troisième frère Diogo Froez est lui aussi jésuite, mais il reste à Évora comme professeur de théologie. João Cardim (1585-1615) leur neveu demande lui aussi à être missionnaire, ce qui lui est refusé tant pour des raisons de santé que pour des raisons familiales. La vie de ce jeune jésuite, mort étudiant, est exemplaire au point de devenir le sujet de deux vies dévotes en 1645 et 1659. Son cas est intéressant à plusieurs titres : il montre à la fois le penchant naturel des jésuites portugais vers la mission d'outre-mer, et le fait que le renoncement à la mission lointaine n'est pas un empêchement à la sainteté. En effet, les supérieurs en faisant écrire et imprimer cette vie signifient qu'elle peut servir d'exemple aux jésuites au même titre que les vies des martyrs du Japon. Ils estiment donc que la sainteté peut s'acquérir sur place, au Portugal.

La famille Cardim partagée entre les missions et l'enseignement révèle donc qu'il existe dans la province du Portugal une tension entre la tâche enseignante et la tâche missionnaire, toutes les deux dévoreuses d'hommes; et les supérieurs doivent parfois faire des choix difficiles. La mission n'est donc pas loin s'en faut l'unique horizon possible pour les jésuites portugais, et ce, tout au long de l'histoire de la province jésuite portugaise. En 1562, lors des débuts héroïques de l'aventure jésuite au Portugal, le père Jérôme Nadal propose aux jésuites du Portugal un questionnaire dans lequel on trouve une question portant sur les motivations de l'entrée dans la Compagnie. C'est massivement pour échapper aux désordres du monde et pour sauver leurs propres âmes que les jeunes jésuites

[3] ARSI, Lus 112 *Livro de Noviços de Évora*. Entre 1596 et 1606 : on compte 203 entrées et 68 renvois. Sur les 135 novices restés, 32 sont devenus missionnaires, soit une proportion de 24%.

[4] Correia Fernandes, Maria de Lurdes, *A vida de João Cardim*, dans *Lusitania Sacra*, V, 1993.

sont entrés dans la Compagnie. Très peu (moins de 2%) parlent du salut des âmes dans l'empire lointain[5].

La mission lointaine est loin d'être l'unique «débouché» possible de la formation des jésuites du Portugal, mais elle en est un extrêmement important. Il est fort probable que tous les jésuites portugais se posent au moment de leur formation la question de savoir s'ils ont la vocation missionnaire. Ce n'est qu'au Portugal qu'il y a un tel poids de la mission lointaine. En Espagne aussi l'effort missionnaire est important, mais proportionnellement il est moindre.

La mission lointaine représente ainsi au Portugal, un phénomène massif, mais cette vocation missionnaire de la province ne va pas sans tension; dans un contexte de pénurie d'hommes, il existe des formes de concurrence entre les diverses tâches et occupations des jésuites.

La rareté des lettres de demande des Indes

Pour analyser la vocation missionnaire dans la Compagnie de Jésus les historiens disposent d'une source exceptionnelle, les lettres de demande des Indes (*Indipetae*) que chaque aspirant à la mission adressait au général de la Compagnie pour lui faire part de son désir de partir[6]. Or malgré la forte vocation missionnaire de la province du Portugal, il y a un faible nombre de lettres de demande des Indes (*Indipetae*) conservées pour cette même province dans les archives romaines[7].

Ce petit nombre d'*Indipetae* est surprenant si l'on compare aux cas espagnol ou italien où chaque fois un fonds massif de lettres de demande des Indes a été conservé. Il y a là un paradoxe entre le poids important de la mission pour la province jésuite portugaise et le peu de traces laissées par les demandes des candidats à la mission que le père Lamalle, archiviste de la Compagnie avait déjà remar-

[5] Pour le Portugal, il existe 695 réponses à ce questionnaire. T. V. Cohen, *Why the Jesuits Joined 1540-1560*, Toronto, 1974, p. 237-259

[6] Longtemps peu utilisée par les historiens, cette source fait l'objet de plusieurs études spécifiques depuis les années 1990. On peut citer G. Imbruglia, *Ideali di civilizzazione : la Compagnia di Gesù e le missioni (1550-1600)*, dans *Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento*, sous la direction de A. Prosperi et W. Reinhard, Bologne, 1992, p. 287-308, ainsi que G. Pizzorusso, *Le choix indifférent. Mentalités et attentes des jésuites aspirants missionnaires dans l'Amérique française au XVII^e siècle*, dans *Mélanges de l'École Française de Rome. Italie Méditerranée*, 109, 2, 1997, p. 881-894. Citons également l'ouvrage de G. C. Roscioni, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Turin, 2001.

[7] On en trouve quelques unes dans la correspondance de la province au général conservée à l'ARSI, Lusitania volumes 71, 72 & 73 pour la période 1592-1596, vingt-neuf dans le Fondo Gesuitico (FG 758) datées de 1599 et 1600, soixante-cinq dans le Fondo Gesuitico (FG 757/II) entre 1611 et 1717.

qué[8]. Selon lui, certaines missions (comme le Canada pour la France, les Philippines pour le Mexique, l'Afrique occidentale pour le Portugal) étaient perçues comme le prolongement normale d'une province et le provincial envoyait les missionnaires sans en référer nécessairement au Général. Cependant le problème reste pour les missions qui étaient constituées en province, soit pour les provinces de l'Inde, du Brésil et les vice provinces du Japon.

Pour expliquer cette exception portugaise plusieurs hypothèses peuvent être avancées. La première est que ces lettres n'ont jamais existé. La présence d'un petit nombre de ces lettres infirme l'hypothèse; on a d'ailleurs d'autres preuves de leur existence puisque le provincial lorsqu'il choisit tel ou tel candidat et qu'il s'en explique au général, évoque souvent l'existence de lettres de demande de départ. L'hypothèse qu'elles aient été massivement détruites à la Curie généralice est toujours possible; cependant le soin avec lequel les différents secrétaires de la Curie puis archivistes ont conservé les autres fonds d'*Indipetae*, laisse à penser que pour l'institution, ces lettres revêtent une importance particulière et va à l'encontre de l'idée d'une destruction. Une troisième hypothèse serait que ces lettres ont existé mais qu'elles n'ont pas été conservées systématiquement à Rome mais au Portugal d'où leur disparition.

Cette particularité portugaise oblige l'historien qui cherche à analyser la vocation missionnaire au Portugal à se tourner vers d'autres sources que ces *Indipetae* et notamment vers la correspondance des supérieurs de la province au général. Or là, le phénomène est inversé : la question du choix des missionnaires y occupe une place de premier plan, bien plus importante que dans la correspondance des provinciaux espagnols. Cette place de premier plan n'est pas surprenante puisque la mission est très importante pour la province portugaise. Il ne s'agit plus de documents spécifiquement sur la vocation missionnaire des individus mais sur la question de la sélection des missionnaires par les supérieurs qui prennent en compte l'expression de la vocation individuelle.

Mon étude s'appuie donc sur l'abondante correspondance de la province portugaise avec le général ainsi que sur les quelques *In-*

[8] Sur les *Indipetae* conservées à l'ARSI voir les articles essentiels de l'archiviste de la Compagnie, E. Lamalle, SJ, *La documentation d'histoire missionnaire dans le «Fondo Gesuitico» aux Archives Romaines de la compagnie de Jésus*, dans Euntes docete *21, Miscellanea Rommerskirchen*, 1968, p. 131-176, et sur les *Indipetae* p. 160-62 et également *L'archivio di un grande Ordine religioso : l'Archivio Generale della Compagnia di Gesù*, dans *Archivia Ecclesiae, 24-25*, Cité du Vatican, 1981-1982, p. 90-120, et sur les *Indipetae* p. 102-103. Sur l'exception portugaise note 43.

dipetae conservées pour tenter de comprendre comment s'opère la sélection des candidats à la mission et de voir s'il existe une particularité portugaise dans ce processus de sélection, particularité que l'on peut induire de l'exception archivistique portugaise. Comment les supérieurs sélectionnent-ils ceux qu'ils envoient? A l'instar du père Cristovão de Gouveia évoquant l'absence de «vocation du Brésil» de certains missionnaires, comment les supérieurs appréhendent-ils la vocation missionnaire de leurs subordonnés?

La composition des expéditions

Au cours des années 1592 à 1596, cinquante-quatre missionnaires sont partis de Lisbonne pour les missions d'outre-mer, six pour le Brésil (en 1595), quarante-huit pour l'Orient (un départ chaque année). Le départ se fait toujours en avril pour pouvoir naviguer avec des vents favorables.

Parmi ces missions, on peut distinguer une certaine hiérarchie. Il y a tout d'abord les missions ordinaires à la tête desquelles on trouve un simple missionnaire, qui a certes un profil de supérieur (âge, qualité des vœux) mais qui n'est pas forcément un membre éminent de l'ordre. En général, ces missions ordinaires ne sont pas composées d'un grand nombre de missionnaires. Il y a également des missions plus importantes en nombre de missionnaires mais surtout par la dignité de la charge occupée par le supérieur de ces missions. Ainsi, en 1592 c'est le retour en Inde de deux procurateurs de cette province, le père Francisco de Monclaro et le père Castro avec une expédition de treize hommes. En 1594, le père Luis Cerquiera part en qualité d'évêque du Japon. En 1596 ce sont à nouveau deux personnages éminents qui sont à la tête d'une expédition nombreuse : Nicolau Pimenta qui part en tant que visiteur de la province de l'Inde (qui est justement en pleine division interne), et l'espagnol Gil da Mata qui rentre au Japon après son séjour en Europe en tant que procurateur de la vice-province.

C'est autour de la préparation de ces expéditions de jésuites éminents que se concentrent les plus vives tensions; il y a alors en effet des luttes entre les supérieurs de mission et le provincial sur la composition de l'expédition, les supérieurs choisissant les compagnons qu'ils désirent avoir avec eux, choix avec lequel le provincial n'est pas toujours en accord. En cas de conflit, il semble que ce soit toujours le provincial qui ait le dernier mot.

Dans la correspondance provinciale, le thème des expéditions revient avec une grande régularité. Dès la fin de l'année (novembre ou décembre) ou tout début de l'année suivante, des lettres sont envoyées au général pour demander combien faut-il envoyer de jésuites. Des listes provisoires de noms sont alors échangées entre Lisbonne et Rome. Au fur et à mesure que le départ s'approche, les lettres sur le sujet se font plus nombreuses. Le jour du départ de la flotte sont constituées des listes de ceux qui partent qui sont destinées au provincial de l'Inde ou du Brésil et dont on envoie des doubles à la Curie généralice à Rome. Lorsque l'expédition a été composée sans difficulté majeure, la correspondance à son sujet s'arrête avec la liste finale de ceux qui sont partis, dans le cas contraire des mécontents expriment au général leurs motifs d'insatisfaction sur le choix du provincial. La correspondance sur ce thème s'arrête alors pour reprendre à la fin de l'année à propos de l'expédition suivante.

Ce sont les listes de départ qui constituent le point de départ de notre enquête. La composition formelle de ces listes n'est pas très stricte, elle évolue d'une année sur l'autre dans le détail; cependant le type d'informations qu'elles donnent reste sensiblement le même. Ces listes condensent en quelques lignes un nombre important d'informations pour chacun des jésuites au départ : le lieu de naissance, le nombre d'années dans la Compagnie, les années d'étude ainsi que les années passées à enseigner et les différents ministères auxquels les jésuites qui partent se sont consacrés, enfin les «forces» ou l'état de santé sont évoqués. Ce type d'information sur les hommes n'est pas exceptionnel dans la Compagnie de Jésus, ni lié exclusivement au départ en mission. En effet, tous les trois ans chaque provincial envoie théoriquement au général des catalogues qui détaillent le parcours passé et donnent la situation présente de chacun des jésuites de la province.

Les listes de départ des missionnaires contiennent des informations extraites du catalogue premier (qui fournit des informations «objectives» sur les individus) mais également des informations extraites du catalogue second (partie ordinairement codée et qui donne les évaluations des qualités des jésuites, qualités intellectuelles de jugement, de prudence). Il y a donc là un exemple du suivi de l'information sur les individus au sein de la Compagnie; de province à province, les supérieurs se transmettent les données des catalogues. Ces données des catalogues sont avant tout de type «professionnel» et concernent les ministères c'est-à-dire les «occupations» des jésuites et ne divulguent pas des secrets de conscience[9].

[9] Pour une analyse et une bibliographie plus approfondie sur les catalogues jésuites, je me permets de renvoyer à mon étude : Charlotte de Castelnau-L'Estoile, *«Les ouvriers d'une vigne stérile». Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil 1580-1620*, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, Commission nationale pour les commémorations des découvertes portugaises, Lisbonne-Paris, 2000, où est publié en annexe le catalogue premier et second de la province du Brésil en 1598.

Les listes de départ des missionnaires ne sont pas cependant une simple reprise des catalogues triennaux; elles contiennent en effet des informations qui n'apparaissent pas dans les catalogues. Ces listes donnent de nombreuses informations religieuses sur les individus notamment sur leur «vocation» et leur «zèle» et caractérisent en quelques mots la vocation de chacun des missionnaires partis. C'est là assurément une différence essentielle avec les catalogues où ces notions de vocation et de zèle n'apparaissent dans aucune des très nombreuses rubriques.

Outre ces listes qui constituent le point de départ de notre analyse, il existe dans l'ensemble de la correspondance provinciale sur ces cinq années (1592-1596) une soixantaine de lettres qui traitent de l'organisation des expéditions. C'est à la fois peu et beaucoup; peu au regard de la masse des documents écrits par les membres la province du Portugal dans ces années-là et beaucoup car ces documents reviennent régulièrement, et ils dévoilent de nombreux conflits à la mesure des enjeux que recouvrent ces questions de départ.

L'élection des missionnaires

Le père Baltesar Garces, choisi pour partir en Inde en 1593, est ainsi caractérisé dans la liste de départ :

> C'est un bon père et qui aidera dans ces régions. Il y avait longtemps qu'il désirait [partir] et il m'avait, longtemps auparavant, déclaré son grand désir de donner sa vie pour Dieu dans cette mission. Et ainsi comme il avait la vocation, il a reçu l'ordre de partir avec grande consolation et joie[10].

Le supérieur insiste sur la libre volonté du père Garces; ce père a déclaré son désir de la mission bien avant le moment du départ et ce décalage dans le temps semble renforcer chez le supérieur l'idée d'une sincérité de la demande. Après avoir mentionné cette demande, le supérieur insiste sur un deuxième moment important qui est l'accueil de la nouvelle du départ : la consolation et la joie à la nouvelle du départ apparaissent alors comme des confirmations de la vocation.

L'exemple précédent se présente comme un modèle du genre : on y trouve à la fois la demande, l'antériorité de la demande et l'acception de la nouvelle du départ. Il arrive que tous les éléments ne

[10] *Monumenta Missionum, Documenta Indica XVI (1592-1594)*, Rome, 1984 doc. 28 § 4 p. 139.

soient pas réunis. Certains des jésuites choisis pour partir ne l'ont en effet pas demandé. C'est le cas du frère Domingos Pereira qui a vingt et un ans dont quatre années dans la Compagnie de Jésus. «Comme il est très musicien et qu'il sait composer, le père évêque du Japon me l'a demandé (...) et il y va avec un grand plaisir et consolation. C'est un frère doux et vertueux»[11]. La liste précise donc que ce n'est pas le jeune frère qui a demandé lui-même la mission mais c'est un supérieur d'une des missions, en l'occurrence le père évêque du Japon qui a choisi ce jeune jésuite pour ses talents de musicien; le supérieur précise cependant qu'il y va «avec envie et consolation».

Le fait que le provincial du Portugal précise à l'intention du général s'il y a eu une demande de départ de la part du missionnaire laisse à penser que le général de la Compagnie à Rome n'a pas forcément été au courant de la demande. Comme par ailleurs, il existe peu de lettres *Indipetae* émanant de Portugais dans les archives romaines, on peut penser qu'il existe l'habitude dans la province portugaise de ne pas envoyer au général sa demande de mission mais de se contenter d'en faire part au supérieur de la province. La demande pour les Indes, qu'elle soit écrite ou orale, resterait ici dans un circuit provincial. Cette particularité s'expliquerait par l'importance particulière de la mission lointaine chez les jésuites portugais.

Les formules de ces listes de départ de missionnaires toujours identiques d'une année sur l'autre, d'un supérieur à l'autre, donnent des clefs pour saisir le processus d'élection des missionnaires. La vocation se dévoile ainsi sur deux registres : la demande de mission lointaine, l'accueil de la nouvelle du départ. Les supérieurs précisent à la fois le degré d'intensité de la demande (avec des formules telles que «avec insistance», «avec résolution», «à plusieurs reprises», «avec des larmes», «avec grande ferveur») et le sentiment provoqué chez le jésuite par la nouvelle de son prochain départ (les textes parlent de plaisir, de joie, de bonne volonté et de consolation).

Ce qui ressort avant tout, c'est la dimension volontaire de cette procédure d'élection. Certes une dimension de compétence «professionnelle» entre dans le choix des supérieurs, il faut soit répondre aux demandes de la province d'accueil, soit ne pas créer un manque dans la province de départ. Néanmoins pour partir aux Indes, il faut le vouloir; du moins c'est ce que disent les supérieurs par ces listes.

Dans ces documents, la vocation est codifiée et renvoie à tout un infra-discours permettant d'évoquer ces questions complexes par bribes de phrases. Il faut donc décoder les catégories et le discours

[11] *Monumenta Missionum*, Documenta Indica XVI (1592-1594), Rome, 1984 doc. 28 § 6 p. 139.

qu'il y a derrière ces formules lapidaires. En fait, la question de l'élection et de la vocation constitue le cœur du système et de la spiritualité jésuite, et les Exercices Spirituels d'Ignace établissent une méthode originale et efficace pour permettre à chacun de comprendre la voie qui lui est destinée pour servir Dieu[12].

Selon Ignace, il n'y a pas de moyen de servir Dieu qui soit valable pour tous, ni infaillible, mais c'est à chacun de trouver le sien. Pour cela, il faut être aidé et c'est le rôle des Exercices Spirituels d'aider chaque individu à mieux discerner sa voie. Toute la deuxième semaine des Exercices Spirituels qui commence par la méditation des deux étendards porte ainsi sur cette méthode de l'élection d'un «état de vie». Pour Ignace, il n'y a pas de hiérarchie stricte entre les états de vie et la vie ecclésiastique n'est pas présentée comme étant absolument supérieure à l'état marital, de même être missionnaire n'est pas l'unique façon de servir Dieu. Seul compte de trouver l'état de vie adapté à soi-même dans le but du service divin.

Ignace prend l'exemple des élections irrévocables (comme celle de se marier ou d'être ordonné) qui sont évidemment les plus difficiles à faire puisqu'elles engagent l'individu définitivement. Il les opposent aux élections révocables comme de prendre un bénéfice ecclésiastique par exemple. La mission en terre lointaine dont il ne parle pas directement dans la deuxième semaine des Exercices Spirituels, devait être considérée comme un entre-deux entre élection révocable et élection irrévocable. On partait en effet pour ne plus revenir. Revenir était non seulement un échec personnel, mais représentait un coût financier pour la Compagnie qu'il fallait à tout prix éviter. La mission en terre lointaine est donc quasiment une élection irrévocable, d'où son importance et les précautions qui doivent l'entourer.

Les moyens pour aider chaque individu à trouver sa voie sont la méditation sur les scènes de la vie du Christ, la méditation sur la mort (chacun est invité à s'imaginer sur son lit de mort en train de repenser à ses choix, *a posteriori* et à un moment crucial). Au cours de ces exercices, l'expérience la plus directement parlante est celle des états de désolation et de consolation. La consolation est ainsi une expérience de bien-être, de joie donnée par le sentiment d'être uni à la divinité. Il s'agit donc un état psychologique facilement reconnaissable (larmes, bien-être) dont la cause est spirituelle et qui indique la juste orientation.

Ainsi lorsque le supérieur mentionne pour chacun des jésuites partant pour les Indes le sentiment de consolation et de joie, il fait

[12] Joseph de Guibert, S.J., *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953. Pour le texte des Exercices Spirituels, se reporter à Ignace de Loyola, *Écrits*, Desclée de Brouwer, Paris, 1991.

sans doute référence à un exercice spirituel fait par chacun de ceux qui ont reçu la nouvelle de leur départ et qui est là pour indiquer le caractère volontaire de leur départ et confirmer leur vocation s'ils l'avaient déjà formulée. La trilogie «consolation, volonté, joie» que l'on retrouve si fréquemment dans ces listes de départ renvoie donc à la méthode définie de discernement des esprits.

Le processus de l'élection est complexe et cherche à prendre en compte tant l'autorité des supérieurs (ce sont eux qui décident qui part) que la volonté propre des individus. Dans ce processus, l'*Indipeta* constitue une preuve (au sens juridique) de la volonté de partir et c'est pour cela qu'elle est archivée et qu'elle a été conservée par la Compagnie alors qu'une part importante de la correspondance personnelle des jésuites a été au fur et à mesure du temps détruite. Le statut de la lettre de demande des Indes me semble ainsi très différent de celui des lettres personnelles ou des comptes de conscience.

Dans le cas portugais où il devait exister un réseau interne d'*Indipetae*, le provincial indique donc sur les listes la façon dont tel ou tel candidat a reçu la nouvelle de son départ pour souligner le caractère volontaire et cette mention a valeur de preuve au même titre que l'*Indipeta*. Dans le cas des candidats italiens, le supérieur portugais n'est pas aussi complet puisque le général est censé être au courant de la vocation des individus. C'est en effet sous son ordre que les jésuites italiens ont déjà fait la première étape de l'itinéraire vers la mission lointaine en passant d'Italie à Lisbonne.

L'*Indipeta* constitue ainsi un élément d'un dossier complexe. Elle est la preuve que les supérieurs n'ont pas fait un abus d'autorité en envoyant au loin un jésuite et qu'il y a bien eu respect de la volonté de chacun dans le processus d'élection.

La description d'un tel système idéal entre vocation et élection, équilibré entre volonté individuelle et volonté des supérieurs ne doit pas faire croire à une évidence du choix des missionnaires dans le Portugal des années 1590. Bien au contraire, la documentation fait état de nombreuses difficultés dans ce choix, à tel point que certains parlent de parlent de «la difficulté de trouver des sujets qui aient la vocation»[13]. Dans ces années, on compte en effet onze cas difficiles où la volonté des supérieurs entre en conflit avec celle de leurs subordonnés, soit que les uns refusent de les envoyer soit que les autres refusent de partir. Sachant qu'il y a entre 1592 et 1596 cinquante-quatre départs, cela fait une proportion de 20% de cas où le

[13] *Monumenta Missionum, Documenta Indica XVI (1592-1594)*, Rome, 1984 doc. 104 § 2 p. 625.

principe de sélection fonctionne mal. Tous ces cas n'accèdent pas au rang d'affaires; néanmoins certains semblent avoir été à l'origine de véritables scandales[14]. Leur principal intérêt est de mettre en lumière tous les non dits des sources habituelles et d'éclairer ainsi la vocation missionnaire.

Les conflits entre élection et vocation

Je voudrais analyser ici quelques cas individuels qui permettent de comprendre ce qui se joue autour des départs en mission. On s'efforcera d'éclairer dans chaque cas les questions de vocation au sens de volonté personnelle et d'élection au sens de décision des supérieurs pour tenter de comprendre comment l'institution jésuite et principalement ici la province portugaise gère le recrutement missionnaire.

L'absence de vocation : une raison pour ne pas partir

> J'ai tout fait pour qu'un des six [qui partent] fût le père Gonçalo Symones que Votre Paternité avait désigné, mais il s'est excusé si bien, il a exposé ses incapacités et sa crainte qui était de mourir en mer, que je l'ai laissé [ne pas partir]. Cela aurait été lui faire violence que de l'envoyer alors qu'il en a si peu la volonté et la vocation. Cela est resté en grand secret pour qu'il n'y ait pas de désédification, ni que là-bas, cela fasse scandale[15].

C'est en ces termes que le père Joao Alvares, provincial du Portugal explique au général Aquaviva en mars 1593 pourquoi il n'a pas retenu le père Gonçalo Symones que le général avait pourtant nommé pour partir en Inde. L'affaire est grave et le provincial se réjouit qu'elle ne se soit pas ébruitée. En effet, Gonçalo Symones n'est pas n'importe qui : il est depuis six ans maître des novices au collège d'Évora, un des deux collèges de formation des missionnaires et il a fait en 1591, soit deux ans auparavant sa profession du quatrième vœu qui est rappelons-le un vœu missionnaire! On comprend mieux

[14] Le père Wicki qui connaît parfaitement la documentation, évoque ces différentes affaires en soulignant qu'elles sont exceptionnelles depuis 1542. *MHSI, Documenta Indica* XVII «General Introduction» p. 31*. «there was an unplesant disagreement between the visitor and the Portuguese provincial, Francisco de Gouveia because of the refusal of some Jesuits destined for India who did not wish to go to their appointed mission, a refusal which had hardly ever occurred since 1542.».

[15] *Monumenta Missionum, Documenta Indica XVI (1592-1594)*, Rome, 1984 doc. 24 § 3 p. 127-128.

le scandale redouté par Alvares : si les anciens novices formés par Symones savaient ce refus, leur ardeur pour la mission risquerait de refroidir.

À aucun moment le provincial n'évoque le fait qu'il y ait eu auparavant un désir de mission chez le père Gonçalo Symones et celui ne semble pas jamais avoir fait de demande pour partir. En fait, l'affaire est complexe car Gonçalo Symones accusé d'être nouveau chrétien, vient de perdre la prestigieuse charge de maître des novices du collège d'Évora[16]. Ses supérieurs (le général et le provincial) avaient peut-être décidé de l'envoyer en Inde d'abord pour l'éloigner et étouffer le scandale et sans vraiment prendre en compte la question de sa vocation. Or bien que maître des novices, et sans doute chargé à ce titre d'éveiller des vocations missionnaires chez les jeunes jésuites, Gonçalo Symones ne se sent pas l'âme d'un aventurier et redoute la traversée maritime[17]. Peut-être ne s'agit-il là que d'un prétexte et ce qu'il refuse c'est avant tout cette forme de sanction que représente un départ en mission non désiré et provoqué par cette «tâche» des origines nouvelles chrétiennes[18]. Finalement, la volonté de Gonçalo Symones est respectée : en 1597, on le retrouve à Braga après avoir été à Bragança. Il a sans doute été déplacé pour éviter le scandale. Ces qualités sont cependant toujours reconnues : il est préfet spirituel et confesseur des frères.

La lettre du provincial du Portugal au général montre le respect du principe du volontariat pour partir en mission, le principe d'autorité ne doit pas aller jusqu'à la violence. L'autre trait marquant de cette affaire est la volonté de l'étouffer et d'éviter le scandale. Le provincial emploie de façon significative l'adjectif «désédifiant». En ef-

[16] Francisco Rodrigues, *Historia da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, Porto 1931, t. II, vol. 1, p. 340.

[17] Cet argument de la peur de la mer est intéressant; les traversées sont en effet extrêmement dangereuses : pirates, tempêtes sont des aventures courantes et souvent fatales. Les cas de disparition d'expéditions entières sont très nombreuses. On peut citer en juillet 1570 l'expédition du père Inacio de Azevedo en route pour le Brésil qui périt en mer avec ses trente-neuf compagnons, massacrés par des calvinistes français. L'année suivante le même sort était réservé à Pero Dias et à onze autres missionnaires.

[18] Obligés par Ignace de Loyola d'accepter la présence de nouveaux chrétiens dans la province, les jésuites portugais vieux chrétiens les tolèrent souvent très mal et leur font subir toutes sortes de vexations. Dans les années 1580 et 1590, outre l'affaire Gonçalo Symones, deux titulaires de chaires à l'université d'Évora sont rejetés pour cette raison. L'évêque de Coïmbra suggère que les nouveaux chrétiens puissent enseigner mais dans des lieux moins prestigieux. Francisco Rodrigues, auteur de l'*Historia da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, partage encore dans les années 1930 les mêmes *a priori* négatifs envers les nouveaux chrétiens que ses prédécesseurs du XVI[e] siècle.

fet, les propos de l'ancien maître des novices exprime sous la forme de la négation et du refus, la vocation et le désir de mourir, deux éléments constants des lettres de demande des Indes qui, elles, sont édifiantes et visent au progrès spirituel.

L'affaire Symones montre d'abord que l'élection d'un missionnaire par les supérieurs peut être motivée par le désir d'éloigner un jésuite devenu gênant. Toutefois le fait que le père Gonçalo Symones ne parte finalement pas montre que la vocation individuelle prime sur l'élection en cas de conflit. L'absence de vocation missionnaire et la peur de partir apparaissent aux yeux des supérieurs comme des motifs valables pour rester au Portugal. Le principal souci des supérieurs dans ce type d'affaire est qu'elle ne nuise pas à l'image publique de la Compagnie. Or dans cette image, la vocation missionnaire de la Compagnie a un rôle privilégié, elle est un élément essentiel de l'édification spirituelle. L'absence de vocation est au contraire un élément de «désédification» et est un secret à bien garder.

L'empêchement familial

Quelques mois plus tard, une série de désistements va d'ailleurs montrer les effets néfastes de la publicité sur les vocations. Le frère Manuel Maraboto, encore étudiant, avait été choisi par le père Luis Cerqueira, nouvel évêque du Japon pour l'accompagner. Le provincial João Alvares avait accepté car le père Cerqueira le lui avait demandé «avec insistance» et que le frère «désirait beaucoup cette mission» écrit-il à Aquaviva en janvier 1593. La nouvelle de son départ se répand et le frère Maraboto est ordonné prêtre dans cette perspective.

Cependant, le départ de l'évêque est retardé d'un an et en janvier 1594 quand la nouvelle expédition se prépare, un ordre est envoyé par Aquaviva lui-même pour empêcher le départ du père Maraboto. Cette décision du général est motivée par des raisons d'empêchement familial. La mère de ce jeune jésuite a écrit au général pour lui dire qu'elle et ses deux filles ne pouvaient pas se passer du jeune homme.

L'affaire est gênante car elle est publique : tout le monde savait que le père Maraboto devait partir, tout le monde comprend qu'il reste à cause de ses deux sœurs. Au Portugal, on hésite à obéir à l'ordre du général, on lui demande confirmation de l'ordre. Finalement, le général Aquaviva persiste dans sa volonté et le vice-provincial lui écrit une fois l'expédition partie le 11 avril 1594 pour lui dire les conséquences de cette décision. Le désistement de Maraboto a suscité celui des deux autres compagnons pressentis, le père Matias Carvalho et le frère étudiant Alvaro de Oliveira qui tous deux ont

avancé l'argument de leurs sœurs qu'ils ne pouvaient laisser sans protection. La question de la publicité autour des affaires est bien un enjeu comme le montrent ici ces affaires de sœurs en série. Trois semaines avant son départ, le père Cerqueira s'était donc retrouvé avec qu'un seul compagnon, les trois autres s'étant désistés soit volontairement pour deux d'entre eux, soit sur ordre du général pour Maraboto. C'est à cette occasion que le vice-provincical dit à Aquaviva à deux reprises dans la même lettre combien il est difficile de trouver des «compagnons de vocation».

L'intervention des familles est quasiment une constante dans ces affaires conflictuelles autour des départs de missionnaires et il semble bien que dans le cas du père Maraboto, la volonté maternelle l'ait emporté non seulement sur la vocation missionnaire du jésuite qui, bien que désirant partir est obligé de rester mais encore sur l'élection des supérieurs qui avaient choisi Maraboto. Il faut rappeler ici que le financement de la Compagnie repose en grande partie sur la générosité des donateurs et que la Compagnie n'a pas intérêt à s'opposer aux familles de ses membres.

L'importance des questions familiales invite à réviser la vision donnée souvent par la Compagnie elle-même de jésuites ayant coupé les attaches et n'existant plus que dans et pour l'institution. Le fait que le général accède à la demande de la mère Manuel de Maraboto montre qu'il y a bien un devoir de protection du jésuite lorsqu'il est désormais l'unique représentant mâle de la famille envers les femmes (mère et sœurs) de sa maison. L'autre remarque que l'on peut faire au regard de ces histoires individuelles, c'est bien sûr l'extraordinaire passage ou coupure que devait représenter le départ vers ces contrées lointaines. C'est sans doute à l'occasion de ces départs à l'autre bout du monde que se fait la vraie coupure définitive avec le milieu familial alors que l'entrée dans la Compagnie ne représente sans doute qu'une première prise de distance.

L'intervention familiale joue aussi dans l'affaire suivante, celle du père Vasconcelos, mais pas de la même manière. Il y a eu cette fois-ci une erreur dans l'élection qui est à l'origine de toute cette affaire qui permet de mesurer l'enjeu des affaires d'honneur dans le maniement des hommes.

Une erreur d'élection : le point d'honneur du père Vasconcelos

Pressenti pour partir en 1596 avec le visiteur de l'Inde, Nicolau Pimenta, le Père Antonio de Vasconcelos finalement reste au Portugal sur décision du provincial. Cette affaire provoque un véritable scandale et Pimenta la résume au général le jour de son départ vers l'Inde le 10 avril 1596 : «La mission part bien humiliée, Que le Sei-

l'Inde, il envoie Vasconcelos comme visiteur aux Iles Terceiras avant qu'il ne retourne à son collège de Porto. Loin d'être suivie d'une disgrâce, le refus de partir aboutit à une promotion individuelle. Le provincial a saisi son erreur de ne pas avoir reconnu suffisamment l'importance du personnage. Non pas qu'un membre de la haute noblesse ne puisse pas partir en mission lointaine, mais sans doute a-t-il plus besoin qu'un autre de l'autorisation familiale et l'erreur est de l'envoyer comme simple compagnon. Lui donner le titre de visiteur, titre prestigieux renvoyant à une fonction d'autorité, est de la part du provincial une façon de montrer qu'il a compris l'origine de son erreur.

Ces trois affaires autour de l'envoi en mission de Gonçalo Symones (1592), de Manuel Maraboto (1593), et d'Antonio de Vasconcelos (1596) présentent des similitudes. À chaque fois, il apparaît que la hiérarchie a mal préparé ces élections de missionnaires. Ces missionnaires ont été choisis par les supérieurs, mais eux-mêmes n'ont pas demandé la mission. À aucun moment, le provincial ne parle de demande des Indes exprimée par ces jésuites qui aurait précédé le choix des supérieurs. Il semble que la vocation ait été peu prise en compte dans la décision des supérieurs : le choix de Gonçalo Symones apparaît plutôt comme une sanction, celui de Maraboto ne tient pas compte de sa situation familiale et celui de Vasconcelos de la stature du personnage. Ces affaires font apparaître des formes de résistance à la mission dans la province du Portugal, elles révèlent également le poids des familles et des lignages à l'intérieur de l'institution jésuite. Enfin, elles montrent *a* contrario l'importance de la déclaration préalable de vocation missionnaire, que celle-ci soit écrite ou orale, dans le processus d'élection des missionnaires.

Les deux dernières affaires sont plus délicates car elles posent la question de l'interprétation de la vocation. Malgré ou à cause de la méthode de discernement des esprits, il y a des cas où les supérieurs sont perplexes pour interpréter la vocation de leurs subordonnés; il ne s'agit pas à leur suite de tenter de démêler la sincérité des personnes mais de tenter d'appréhender, à travers ces hésitations et atermoiements, ce que signifie avoir la vocation missionnaire.

Les incertitudes de la vocation

Après avoir demandé par lettre de partir en Inde puis avoir été choisi pour l'expédition de 1596, le père Antonio de Soveral semble se rétracter, mais il ne le dit pas clairement[22]. Il fait intervenir sa famille mais les supérieurs considèrent que les arguments avancés sont «frivoles». Les supérieurs décident alors de persuader ce jeune père de partir puisque aucune des raisons avancées ne paraît valable. Juste avant le départ, le provincial dans un ultime entretien cherche à le convaincre. C'est alors que le père Soveral poussé dans ses retranchements par le provincial finit par avouer qu'il ne veut pas partir. Le provincial raconte la scène dans une lettre au général : «Je n'arrivais pas à le persuader jusqu'au moment où il me dit : – Qu'espérez-vous? Que je vous dise que je ne veux pas? Et moi d'insister : – Eh Bien que décidez-vous, vous pouvez y aller ou non? Il me répondit : – Je ne peux pas y aller».

[22] L'affaire Soveral est documentée par de nombreuses lettres, certaines publiées par le père Wicki, d'autres inédites. *Monumenta Missionum, Documenta Indica XVIII (1595-1597)*, Rome, 1988, doc. 60, 65, 66. ARSI, Lus 73, fol. 169.

Le caractère abrupt de l'échange de questions et de réponses est étonnant. On se croirait au théâtre dans une scène d'aveu. En fait, il s'agit ici plutôt d'un désaveu : par sa réponse, Antonio de Soveral revient sur sa demande écrite des Indes. L'entretien avec le supérieur l'emporte sur la preuve écrite que constitue la lettre archivée. Sans doute le jeune jésuite aurait-il préféré que ses supérieurs prissent la décision de ne pas le laisser partir sans qu'il ait à avouer son manque de vocation. Cet aveu, sans doute terrible à faire, permet le retournement de situation : le supérieur décide que le père Soveral ne partira pas : «Et ainsi je ne voulus point faire davantage pression sur lui, parce que quasiment à tous les supérieurs, il apparut qu'il ne convenait pas qu'il partît contraint par la force mais au contraire, consentant (...)».

L'affaire Soveral est intéressante car elle fait apparaître les erreements d'un jeune jésuite, tourmenté par l'image qu'il donne de lui-même et par la volonté qu'il a d'être meilleur qu'il n'est. L'horizon que représente la mission est à titre individuel une sorte d'idéal, de gageure à atteindre. La vocation missionnaire apparaît comme un des sujets de discussion entre jeunes jésuites; avoir la vocation constitue une preuve de mérite, le départ en mission représente une épreuve qui permet de montrer aux autres ce dont on est capable.

Dans une lettre écrite peu après, le provincial évoque le scandale qu'a provoqué cette affaire et notamment les effets négatifs sur les autres jeunes jésuites qui sentent leur vocation refroidir : «hier un frère vertueux me rendant compte de sa conscience m'a dit que ses désirs de la mission d'Inde s'étaient beaucoup refroidis en voyant ce père rester alors que tous savaient qu'il avait demandé l'Inde».

Ainsi, l'information sur les vocations circule. De même que le récit des exploits en terre de mission est une façon d'éveiller des vocations, toute affaire négative a en retour des effets sur le recrutement. L'élection d'un missionnaire ne se joue pas seulement entre l'intéressé et le provincial mais avec les autres supérieurs, avec les compagnons jésuites et également avec la famille. Le père Soveral a joué un jeu complexe ne disant pas à tous la même chose.

«Il écrivit beaucoup de lettres à ses parents, en même temps il se montrait désireux de partir avec le père Pimenta. D'autres pères, de ses amis, me disaient qu'il ne montrait aucune volonté d'aller en Inde, tout au contraire, il disait de méchantes paroles».

La vérité (le fait qu'il ne veuille pas partir) semble honteuse et elle est réservée aux cercles intimes des parents et des amis au sein de la Compagnie. Aux supérieurs, il montre sa vocation jusqu'au moment où poussé dans ses retranchements, il avoue.

Le provincial explique ce faux-semblant de vocation : «ce que j'ai compris de ce père c'est qu'il a voulu gagner crédit et honneur en montrant qu'il voulait aller en Inde, pensant qu'on ne le lui accorderait pas». Avoir la vocation de l'Inde donne ainsi parmi les jeunes pères de la province du Portugal du crédit et de l'honneur, c'est se faire passer pour un bon jésuite, être considéré par ses supérieurs, se faire admirer des autres jésuites. C'est assurément un point dont il faut tenir compte dans les déclarations spontanées de vocation comme les séries de demandes des Indes qui fleurissent dans certains collèges après le passage d'un éveilleur de vocations comme les procureurs des provinces d'outre-mer.

Le supérieur signale également que montrer qu'on veut aller en Inde ne signifie pas nécessairement qu'on veuille y être envoyé. Entre dire ce que l'on veut et vouloir ce que l'on dit, il y a une différence qui explique l'importance du deuxième moment de confirmation de la vocation, celui de l'accueil de la nouvelle du départ lorsque le départ, de virtuel est devenu réel. Cet écart entre la demande d'un départ hypothétique et le refus d'un départ réel est magnifiquement résumé par le provincial. Pour confirmer la fausse vocation du père Soveral, il dit à son propos «qu' il demandait [à partir] comme si aller en Inde revenait à franchir un fleuve»[23]. Le provincial par ce raccourci veut dire qu'il y a eu demande de départ car le jeune jésuite n'avait pas conscience de ce que signifiait ce départ qu'il minimisait (il croyait que cela revenait à franchir un fleuve). Or le départ réel représente une véritable rupture et un déchirement. Non pas franchir un fleuve mais traverser l'océan et risquer de mourir en mer comme le craignait le père Gonçalo Symones. Cette traversée de l'océan dure six mois pour arriver jusqu'à l'Inde et est le symbole de la séparation quasiment irrévocable que représente le départ en mission.

Le dernier cas rapidement ébauché voudrait montrer que la vocation n'est pas la condition suffisante pour partir. Si le vœu d'obéissance n'est pas mobilisé pour obliger un jésuite à partir, il est par contre mobilisé pour obliger un jésuite à rester.

[23] Lus 73, f. 169, Francisco de Gouveia à Aquaviva, le 21/09/1596.

Le refus de l'élection

Le père Salvador de Sottomaior fait partie de ceux qui ont envoyé plusieurs *Indipetae* au général. Professeur d'humanités à Coïmbra depuis dix ans, il est à 31 ans enfin choisi par le général pour partir en Inde en 1592. Cependant dans le dernier entretien qu'il a eu avec les supérieurs de la mission, il est apparu «ne pas avoir les qualités requises pour la mission, car il est peu mortifié, sensible à son apparence et de peu de jugement»[24] dit le père Amador Rebelo, procurateur des missions qui ajoute l'argument de poids pour un homme chargé de veiller aux comptes et aux questions d'ordre économique : «s'il allait en Inde, il est très probable qu'ils finiraient par le renvoyer ici provoquant ainsi de multiples dépenses à la province».

Cette décision des supérieurs locaux provoque le désespoir de Sottomaior qui envoie quatre lettres au général, trois écrite de sa main pour se plaindre et redemander les Indes, et une qu'il a reçue du supérieur de la mission avec laquelle il devait partir qui lui exprimait ses regrets de ne pouvoir l'emmener. Il demande au général non plus une licence pour partir mais une patente, montrant ainsi qu'il cherche à court-circuiter l'autorité locale.

Ces lettres se présentent comme des *Indipetae* au ton très violent et excessif : on y retrouve la volonté de travailler pour les Gentils, l'ennui du métier de professeur; il pense mourir de désespoir si son vœu n'est pas exaucé :

«J'ai de si grands désirs d'aller secourir ces païens aveugles que si Votre Paternité n'y accède pas l'année prochaine, elle peut me considérer comme mort ou phtisique car chaque fois que je pense à l'Inde, je pleure des larmes incessantes et chaque fois que je me vois au Portugal prêt à embarquer, cela me donne des fièvres qui durent plusieurs jours»[25].

Dans sa dernière lettre, on sent cependant une forme de résignation; chargé de rédiger la lettre annuelle de la province, il a accepté de reprendre une nouvelle classe d'humanité car il sait qu'il ne peut pas être envoyé avant la fin de cette tâche honorifique. Il se contente avant la formule finale de «rappeler la licence pour l'Inde».

Il est difficile de savoir les raisons qui ont motivé les supérieurs à «violenter» (pour reprendre un de leurs termes) cet aspirant à la mission et le forcer à rester. Ont-ils vraiment jugé qu'il n'avait pas les qualités requises pour partir ou ont-ils voulu garder ce jeune latiniste brillant pour leur collège? Contentons-nous de remarquer que

[24] *Monumenta Missionum, Documenta Indica XV (1588-1592)*, Roma, 1981, doc. 128 § 4, p. 796.

[25] *Ibid.*, doc. 130 § 3, p. 801.

les supérieurs forcent les individus à rester alors qu'apparemment ils ne les forcent pas à partir s'il y a eu aveu explicite du refus.

Ainsi l'étude précise de la procédure du choix des missionnaires au sein de la Compagnie de Jésus et l'analyse des conflits autour du départ en mission permettent de nuancer l'image d'une levée en masse pour rendre compte de ce que fut le recrutement missionnaire. L'ordre jésuite, même au Portugal, a parfois d'autre priorité que la mission comme l'enseignement et ne prend en compte les demandes des provinces d'outremer qu'à condition que celles-ci ne désavantagent pas la province mère. Les hommes hésitent, redoutent, parfois même refusent de partir. Ces cas extrêmes et relativement peu fréquents ont l'intérêt de restituer pour nous la réalité du déchirement que représentait le départ en mission et que les sources édifiantes occultent souvent en le sublimant.

Ces différentes affaires restent, on l'a dit, exceptionnelles; dans la plupart des cas, l'élection d'un missionnaire est consensuelle. Elles n'en sont pas moins révélatrices et notamment de l'importance de la mission pour la considération des jésuites. Dans une province comme le Portugal, la question de la vocation missionnaire est capitale; la mission constitue l'horizon géographique et religieux de nombreux jésuites. Il y a une sorte d'émulation à vouloir partir et refuser de partir c'est avouer sa faiblesse.

Ces affaires montrent aussi le poids des liens familiaux, des appartenances sociales dans ces affaires de vocation. Enfin, les hésitations voire le refus de certains permettent de prendre la mesure de ce que la mission signifie en termes de rupture, de peur. Le départ massif de missionnaires ne doit pas faire oublier ce que la mission pouvait représenter comme expérience individuelle.

La difficulté de ce recrutement missionnaire explique que les supérieurs insistent sur le caractère volontaire, le mettent en scène et le codifient au moyen des lettres de demandes des Indes, souvent bien antérieures au départ, et au moyen d'exercices spirituels au moment de l'annonce du départ. Une fois partis, les missionnaires doivent grâce à ce travail préalable sur leur vocation, ne plus avoir envie de revenir. L'expression volontaire et préliminaire de leur vocation missionnaire doit les aider une fois arrivés sur les terres de mission à bien faire leur métier de missionnaire, «à apprendre la langue, à s'accoutumer à la terre et à ne pas s'affaiblir spirituellement» pour reprendre les termes du visiteur du Brésil, cités au début de cet article.

L'élection d'un missionnaire correspond à la coïncidence de deux désirs, celui de la hiérarchie et celui de l'individu. Ces désirs se veulent le résultat d'un choix raisonné et rationnel dans la mesure du possible. Ce choix doit se faire en fonction du service de Dieu, formule qui englobe tout à la fois les objectifs de l'ordre jésuite et les

aspirations des individus à faire leur salut. La lettre de demande des Indes, l'*Indipeta*, est à la fois un moyen pour la hiérarchie de connaître les aspirations individuelles, mais aussi de montrer qu'elle les connaît et qu'elle en tient compte. L'accueil de la nouvelle du départ est un autre élément de cette mise en scène de la vocation missionnaire, qui permet à la hiérarchie de montrer la coïncidence des deux désirs et de montrer que l'élection du missionnaire est réussie.

Charlotte DE CASTELNAU L'ESTOILE

ALIOCHA MALDAVSKY

ADMINISTRER LES VOCATIONS

LES *INDIPETAE* ET L'ORGANISATION DES EXPÉDITIONS AUX INDES OCCIDENTALES AU DÉBUT DU XVII[e] SIÈCLE

À la charnière des XVI[e] et XVII[e] siècles, le personnel jésuite des provinces d'outre-mer est en partie admis dans l'ordre en Europe et embarqué lors d'expéditions régulières. C'est aussi le cas des autres ordres religieux établis en Amérique espagnole pendant la première étape de leur installation, comme l'a montré Pedro Borges Morán dans son ouvrage sur l'envoi de missionnaires en Amérique pendant la période coloniale[1].

Au Pérou, l'apport d'un personnel formé en Europe et principalement en Espagne garantit d'une part un équilibre entre créoles et Européens, alors que leur rivalité ne cesse de croître dans la Compagnie de Jésus et dans les autres ordres religieux de la vice-royauté du Pérou à la fin du XVI[e] siècle[2]. D'autre part, selon Pedro Borges Morán, l'arrivée de religieux européens doit pallier, surtout dans la seconde moitié du XVII[e] siècle et au XVIII[e] siècle, le manque de vocations missionnaires chez les religieux locaux[3].

[1] P. Borges Morán, *El envío de misioneros a América durante la época española*, Salamanca, 1977, p. 35-57.

[2] De 100% en 1568, lors de la fondation de la province jésuite du Pérou, le personnel Européen recruté en Europe, passe à 39,73% en 1576 et à 31,6% en 1601. Ces chiffres résultent de l'étude des catalogues du personnel de la province péruvienne menée dans le cadre de ma thèse de doctorat : A. Maldavsky, *Recherches sur l'identité missionnaire de la province péruvienne de la Compagnie de Jésus (1568-1640)*, Université Paris X-Nanterre, décembre 2000. La concurrence est surtout le fait des créoles et des Européens d'Europe, dans la mesure où les Européens recrutés en Amérique sont principalement des coadjuteurs temporels et ne participent pas au pouvoir dans la province. Voir B. Lavallé, *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la vice-royauté du Pérou : l'antagonisme hispano-créole dans les ordres religieux (XVI[e]-XVII[e])*, Lille, 1982, 1312 pages; *La admisión de los americanos en la compañía de Jesus : el caso de la provincia peruana en el siglo XVI*, dans *Les sociétés fermées dans le monde ibérique (XVI[e]-XVIII[e] siècles)*, Paris, 1986, p. 203-219.

[3] Pedro Borges Morán, *op. cit.*, p. 47-48. Cet affaiblissement de la vocation missionnaire est néanmoins partagé par les jésuites créoles et péninsulaires dès la première moitié du XVII[e] siècle, comme le montre la faible motivation pour

Dix expéditions ont lieu pour le Pérou et plus généralement l'Amérique du Sud entre 1567 et 1600, qui mènent à Lima et au-delà environ 165 jésuites d'Europe. Jusque dans les années 1580, le nombre d'expéditionnaires est rarement supérieur à quinze et de 1567 à 1580, soixante-huit jésuites prennent la mer répartis en cinq grandes expéditions (une sixième concerne trois individus). Le nombre s'accroît ensuite, puisque de 1584 à 1598, ce sont 97 jésuites qui prennent le départ, répartis en quatre expéditions. De huit au moment de la fondation de la province péruvienne, les jésuites passent à 269 en 1601 grâce surtout à l'entrée et à la formation sur place aussi bien de créoles que d'Européens. Tous les Européens de la province ne sont donc pas entrés dans la Compagnie en Europe et n'ont pas tous fait le voyage en tant que religieux.

En 1604, l'expédition menée par les pères Diego de Torres Bollo et Pablo José de Arriaga est la plus fournie depuis la fondation de la province péruvienne, puisqu'elle est composée de quarante-cinq jésuites d'Europe, choisis dans les provinces espagnoles et italiennes. Elle coïncide avec l'organisation d'expéditions pour la Nouvelle-Espagne (dix-sept jésuites) et les Philippines (six jésuites) parties d'Espagne en 1605[4].

Les procureurs élus par les provinces d'outre-mer sont dépositaires d'une demande d'effectifs supplémentaires et ont pour fonction de négocier à plusieurs niveaux le départ, généralement définitif, de ces jésuites d'Europe[5]. Ils s'adressent d'une part à la Couronne espagnole, qui assume le Patronage royal et constitue une clé de la réussite de l'entreprise puisqu'elle la finance et délivre les autorisations indispensables au passage aux Indes, dans le cadre de la *Casa de Contratación*. Mais ils négocient aussi avec l'administration centrale de l'ordre et avec les provinces d'Europe, principalement les provinces d'Espagne (Castille, Aragon, Tolède et Bétique) mais aussi les provinces italiennes (Rome, Milan, Venise, Sicile).

À l'intérieur de la Compagnie de Jésus, l'organisation d'un tel voyage repose sur la rencontre d'une demande, qui émane de la province d'outre-mer, d'une disposition individuelle au départ des candidats au voyage et de la volonté des supérieurs européens, romains

l'apprentissage des langues indigènes au Pérou, Aliocha Maldavsky, *op. cit.*, chapitre IV.

[4] Cf. la liste des jésuites partis en Nouvelle Espagne et aux Philippines en 1605 : ARSI, FG759/686-687.

[5] À partir de 1574, sur ordre de la Couronne, les provinces d'outre-mer n'ont pas le droit d'envoyer des représentants pour recruter des religieux en Europe. Mais l'ordre n'est respecté ni par les franciscains ni par les jésuites. Pedro Borges Morán, *op. cit.*, p. 101-107.

ou provinciaux, d'autoriser ces départs. Dans cette rencontre coïncident en principe la vocation missionnaire des individus et le dessein apostolique de l'ordre. Mais cette coïncidence dans les principes n'est pas sans zones d'ombre au moment d'organiser concrètement les expéditions, lorsque se pose explicitement la question de la contrainte exercée par les supérieurs sur les candidats ou par le général sur les provinces d'origine.

Notre éclairage se limite à l'analyse d'une expédition précise afin de permettre la comparaison avec le cas portugais étudié par Charlotte de Castelnau. Elle se justifie particulièrement à l'heure de comprendre comment s'organise concrètement le choix des futurs voyageurs qui relève d'une décision interne et fait l'objet du plus grand soin de la part des supérieurs. Au delà de la correspondance régulière, la documentation disponible dans les archives romaines pose la question de l'existence d'une véritable administration centrale des vocations.

Le double statut des lettres de demande des Indes, les *Indipetae*, est au cœur de cette interrogation sur l'organisation concrète du choix des missionnaires. Elles sont aussi bien l'expression de la vocation missionnaire des rédacteurs que l'instrument du choix de l'administration romaine, ce qui explique leur place particulière dans les archives. Mais elles ne sont pas le seul instrument du choix, dans lequel le général, les supérieurs locaux et les procureurs des provinces d'outre-mer jouent également un rôle non négligeable.

Le profil des individus finalement envoyés en 1604, que nous analyserons dans un second temps, permet de comprendre sur quels critères sont choisis les candidats et dans quelle mesure ce choix correspond à la demande et à la situation de la province d'arrivée.

1. *Organiser la sélection des missionnaires*

Les archives romaines de la Compagnie de Jésus conservent plus de 14.000 lettres de jésuites européens demandant de partir en mission. Elles font partie du *Fondo Gesuitico* mais aussi de certains fonds de provinces[6]. Selon Pedro Borges Morán, l'équivalent franciscain de ces lettres était conservé au Commissariat général des Indes

[6] Fondo Gesuitico, FG732 à FG759. Edmond Lamalle, S.J., «La documentation d'histoire missionnaire dans le «Fondo Gesuitico» aux archives romaines de la Compagnie de Jésus», *Euntes Docete*, XXI, 1968, p. 131-176. Quelques *Indipetae* italiennes sont également conservées à part dans le fonds italien, ARSI, *Ital. 173*, «*Missiones et servitium peste infectorum petentes*». On y trouve des listes d'*Indipeti* italiens (1588-1594), une lettre *indipeta* du XVI[e] siècle (ca. 1580), une centaine du XVII[e] siècle (ff. 2-101) et quelques unes du XVIII[e] siècle (ff. 102-108).

à Madrid, dont les archives ont disparu[7]. Dans la Compagnie de Jésus, ces lettres sont au centre de la bureaucratie du choix auquel le général porte un soin particulier.

1.1 Les *Indipetae* et la bureaucratie du choix

Avant 1583, les *Indipetae* jésuites se confondent avec la correspondance des provinces, elles ne constituent donc pas encore un genre constitué. Cependant, Mario Scaduto a montré que ces demandes étaient au départ motivées par l'administration romaine qui, désireuse de connaître la vitalité de la vocation missionnaire des membres de l'ordre, lance des appels à la mission dès 1558[8]. C'est dans le cadre d'une propagande pour les missions que Diego Lainez encourage également la traduction des lettres arrivées d'Inde, sous le titre de *Avisi particolari dell'Indie di Portugallo*.

Rien ne permet de conclure *a priori* au classement spécifique des *Indipetae* en tant que telles dans les archives du général dès le XVI[e] siècle. Cependant, la tenue de registres des aspirants, à partir des années 1560 selon Mario Scaduto, montre qu'une bureaucratie de l'administration des vocations est déjà en train de s'établir. En 1556, Juan Polanco, fait répondre à Gulielmus Chiossova par Juan Pelletario, recteur de Ferrare, «lorsqu'on estimera que vous devez allez en Inde, vous irez par respect de la sainte obéissance»[9].

Les indices d'une gestion centralisée des demandes de départ sont donc visibles dans la correspondance elle-même.

Les volumes FG758 et FG733 conservent les lettres des aspirants espagnols et italiens écrites entre 1583 à 1604 (268 demandes espagnoles entre 1583 et 1600)[10]. Les premières lettres espagnoles des liasses du *Fondo Gesuitico* datent de 1583 et les demandes d'Italie de 1589. L'archive porte la trace d'une gestion spécifique, puisque sur le verso de chaque lettre du *Fondo Gesuitico* est indiqué le nom de l'intéressé, la date de sa demande, son lieu de résidence et la destination demandée. Certaines lettres portent la marque d'une réorganisation de l'archive, notamment celle de Biaggio Mucate au dos de laquelle, les secrétaires du Général ont écrit «Ceux de la Compagnie de Sardaigne qui demandent à aller aux Indes depuis 1583 jusqu'à

[7] Pedro Borges Morán, *op. cit.* p. 218-219. Sur la disparition des archives, Pedro Borges, «Notas sobre el desaparecido archivo matritense de la Comisaría General de Indias», *Archivo Ibero Americano*, 26 (1966), p. 150-152.

[8] M. Scaduto, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, t. III, *L'epoca di Giacomo Lainez. Il governo, 1556-1565*, Rome, 1964, p. 376-384.

[9] *Monumenta Ignatiana* X, p. 496-499 : «quando si reputera spediente che vadi all'India, lo farà con l'ordine della santa ubedientia».

[10] La liasse FG732 conserve des demandes d'Italiens non datées.

1601»[11]. Ailleurs on lit : «Ceux qui demandent à aller aux Indes dans la province de Tolède»[12]. On trouve également cette mention pour la province d'Andalousie[13].

Ce classement par provinces, fondu depuis dans un ordre chronologique, est attesté par d'autres documents : des listes de rédacteurs d'*Indipetae* qui se trouvent dans d'autres liasses du *Fondo Gesuitico* mais aussi des assistances d'Espagne et d'Italie[14]. On possède quatre listes de noms de rédacteurs d'*Indipetae* des provinces d'Espagne, classés par année, sans autre précision que celle du sacerdoce pour certains d'entre eux (Tolède, Aragon, Sardaigne, Castille). La majorité des noms de ces listes concordent avec ceux des signataires des lettres conservées dans le *Fondo Gesuitico*. Rien ne permet de supposer qu'elles ont été constituées au fur et à mesure de l'arrivée des lettres. Trois d'entre elles sont le fait d'une seule main (Castille, Aragon, Sardaigne). Il ne s'agit pas non plus de listes d'attente car certains des signataires d'*Indipetae* dont le nom y figure ont vu leur vœu de départ exaucé dans les années 1580 et 1590. Ces listes ont pu être confectionnées au plus tôt pendant l'année 1604, sans doute pour préparer les expéditions au Pérou, en Nouvelle Espagne et aux Philippines.

Les archives conservent également des listes de rédacteurs d'*Indipetae* des provinces de Venise, de Milan et de Rome. Elles sont plus complexes que les listes espagnoles puisqu'elles donnent le nom de chaque aspirant missionnaire, précédé d'un numéro, son statut, son niveau d'études ou son métier s'il est coadjuteur, la date de la lettre ou des lettres envoyées à Rome ainsi que la destination demandée. L'indication de plusieurs dates montre que les assistants ont procédé à un résumé des demandes de chacun en 1595 au plus

[11] Lettre *indipeta* de Biaggio Mucate, Sassari, le 16 avril 1583, FG758, f. 3v : «Los de la Compagnia de Sardeña que piden ir a las Indias desde el 1583 hasta en 1602».

[12] Lettre *indipeta* d'Alexo Calvo, Toledo, 1[er] juin 1584, FG758, f. 9v : «Los que piden ir a la India de la Provincia de Toledo».

[13] Lettre *indipeta* de Juan de Carvajal, Sevilla, 8 septembre 1584, FG758, f. 14v.

[14] Le volume FG759, où se trouvent les lettres *indipetae* des jésuites espagnols, entre 1605 et 1730, contient également des listes d'*Indipeti*, des provinces d'Aragon 1583-1604 (ff. 680-681) et Sardaigne 1583-1603 (ff. 682-683). Le volume Hisp. 88a, «Indiam Petentes 1584-1704» contient en fait pour le XVI[e] siècle : des listes d'*Indipeti* des provinces de Castille et d'Aragon classés par années (petit format) entre 1584 et 1604. Les lettres à proprement parler sont au nombre de 103 et couvrent la période 1673-1704 (petit format). Il faut y ajouter un volume Hisp. 88 «Indiam Petentes 1623-1705», qui, outre les lettres de ces dates, contient également l'index du précédent. Le volume déjà cité, Ital. 173, contient des listes d'*Indipeti* des provinces de Rome, Milan et Venise (années 1580-1590).

tôt, puisque c'est la date des dernières lettres citées. La liste de la province romaine ne va pas au delà de ces résumés. Les deux autres sont plus complètes : les assistants y ont repris plus loin les numéros et résumé en quelques lignes les renseignements pris au sujet de chaque aspirant missionnaire auprès d'un supérieur de sa province.

Ainsi, le n° 12 est un frère coadjuteur de la province de Milan : «Francisco Tilloni, cordonnier et cuisinier, il y a deux ans il a demandé encore une fois le Japon, le 18 février 1589 depuis Gênes». Ces quelques mots ont été rayés dans la liste. Les renseignements à son sujet sont les suivants : «Le P. Recteur de Gênes, dans une lettre du 17 mars, dit de lui que c'est une personne de bons désirs, mais qu'il n'est pas encore mûr, pas assez mortifié et au jugement rude, et assez difficile à gouverner sur certains points»[15]. La vocation ne suffit pas, ce qui explique que sa candidature n'ait pas été retenue.

Ces indices montrent qu'au plus tard dans les années 1590 pour les provinces italiennes et dans les premières années du XVII[e] siècle pour les provinces espagnoles, une bureaucratie spécifiquement destinée à gérer les départs outre-mer se constitue à Rome. La date des premières *Indipetae* archivées en tant que telles permet de faire remonter cette administration des vocations aux années 1580.

Ces premières lettres répondent à une demande de Claudio Aquaviva qui sollicite la manifestation des vocations européennes, comme l'explique en avril 1583 un aspirant missionnaire résidant à Sassari, en Sardaigne, à Fabio de Fabi, visiteur : «Notre P. Recteur nous a annoncé que V. R. À ordonné que chacun devait confier à V. R., pour que vous le communiquiez à N. P. Général, s'il a senti en lui ou a le désir d'aller aux Indes»[16]. En 1584, un autre candidat, cette fois résidant à Ocaña, évoque un appel du général entendu deux ans plus tôt[17].

Mais les premières *Indipetae* coïncident surtout avec l'arrivée des procureurs des provinces asiatiques et américaines, qui sont de

[15] ARSI, Ital. 173 s. f. : «Francisco Tilloni calzolaro et coco gia 2 anni sono domando un'altra volta il Giappone a 18 di febbraio 89 in Genova»; «Il P. Rettore di Genova a 17 di Marzo ne dice che è persona de buoni desiderij, ma non è ancora ben maturo, non molto mortificato et duretto di giudicio, e alquanto difficile da governare in certi punti».

[16] Lettre *indipeta* de Biaggio Mucate à Fabio de Fabi, visiteur de Sardaigne, Sassari, le 16 avril 1583, FG758, f. 3r-vb-v : «Con il nuovo aviso che il nostro P. Rettore, per ordine di V. R. ci ha dato, che ognuno doveva scuoprire a V. R. per dare di questo relazione a N. P. Generale, si ha sentito in se, o sive desiderio di andare all'Indie».

[17] Lettre *indipeta* de Juan Carrasco, Ocaña, le 8 septembre 1584, FG758, f. 14r-v.

plus en plus cités dans les lettres et qui en suscitent parfois la rédaction.

1.2 Les procureurs : des accoucheurs de vocations[18]

En 1584, le P. Mezquita débarque en Europe avec une ambassade japonaise chrétienne organisée par Alessandro Valignano dont un des objectifs, en plus de celui de démontrer à l'Europe, aux princes et au pape, que la conversion des Japonais est possible, est de réveiller des vocations européennes pour la mission. Le but est atteint puisque en 1584 et 1585, le Japon constitue la destination précise la plus demandée par les jésuites espagnols dans les *Indipetae*[19]. On trouve également dans les lettres le nom de Michele Ruggieri (1543-1607), qui revient de Chine en 1588 et passe notamment par la province d'Aragon entre mars et juillet 1590[20]. Il est concurrencé par le père Diego de Zuñiga, procureur du Pérou, cité dans de nombreuses lettres de mai 1590, rédigées à Séville mais aussi à Cordoue ou à Saragosse[21].

Il ne s'agit plus seulement de répondre positivement à une sollicitation du général transmise par un recteur ou un visiteur. Dans les années 1590 et en particulier à la charnière des XVI[e] et XVII[e] siècles, le passage du procureur d'une province lointaine suscite immédiatement la rédaction de missives dont la structure est de moins en moins ordonnée. L'archive reflète à elle seule toute l'effervescence vécue au passage de Michele Ruggieri, de Pedro Chirino ou de Diego de Torres Bollo, respectivement procureurs de Chine, des Philippines et du Pérou.

Ainsi, dans les années 1599-1600, nombreuses sont les lettres qui ne portent pas d'année précise et qui se présentent sous la forme de billets, conçus moins comme des lettres de candidature que comme des aides-mémoire pour les procureurs qui passent par les collèges avec la volonté explicite d'y prélever de futurs missionnaires. Ils utilisent d'ailleurs certains de ces billets pour dresser des listes d'éventuels candidats[22].

[18] Pedro Borges Morán ne s'attarde pas sur le déroulement concret du recrutement par les procureurs des provinces missionnaires jésuites. Il cite l'existence des *Indipetae* et le rôle des procureurs, généraux et provinciaux sans entrer dans les détails. *Op. cit.*, p. 149-150.

[19] En 1584, sur 31 lettres, 25 demandent explicitement le Japon et ils sont 17 sur 30 en 1585 (FG758).

[20] Son nom est cité dans des lettres rédigées à Valence (18 mars 1590, FG758, f. 130; 22 mars 1590, FG758, f. 135; 8 juillet 1590, FG758, f. 154), Gandie (22 mars 1590, FG758, f. 132).

[21] Par exemple les lettres de Gabriel de Vega et Hernando Leon, rédigées à Séville les 20 et 23 mars 1590, FG758, ff. 148 et 149.

[22] Par exemple cette lettre adressée à Chirinos par un coadjuteur de Medina

Cette effervescence désordonnée dans les collèges justifie d'autant plus la volonté romaine de mettre en place une organisation rationnelle de la sélection. L'*Indipeta* rédigée dans l'urgence fait alors figure de formalité à accomplir pour que le désir de partir soit pris en considération par la bureaucratie romaine. C'est bien le signe que celle-ci joue un rôle essentiel dans le choix des futurs voyageurs et que les candidats en ont conscience.

Mais ces lettres atteignent-elles leur objectif? Et constituent-elles le seul instrument du choix?

Il n'est pas aisé de connaître la proportion de départs effectifs parmi les jésuites dont on conserve la lettre de demande des Indes car les listes de missionnaires dressées par la *Casa de Contratación* sont parfois inexactes. Certains attendent des années sans recevoir de réponse positive. Ainsi, le père Antonio Agustín, de la province d'Aragon, est présent de nombreuses fois dans nos sources, entre 1586 et 1603. On possède sept de ses lettres et il est cité huit fois dans les listes de rédacteurs d'*Indipetae* dressées à Rome[23]. D'abord tenté par le Japon, il élargit ensuite sa demande aux Indes orientales en février 1587. En mars de la même année il demande le Japon, la Chine et la Transylvanie, puis en août il s'en tient à la «Pologne, [la] Transylvanie et autres lieux septentrionaux». Mais à Rome les secrétaires du général ne le perdent pas de vue et sa demande est traduite par un sec «*Indias orientales*» au verso de sa lettre. C'est effectivement le souhait qu'il prononce en 1595 puisqu'il demande à nouveau la Chine et le Japon, mais surtout des «terres de gentils». On le retrouve finalement dans une expédition pour le Royaume de Nouvelle Grenade qui prend la mer en 1612, signe qu'il n'a pas été vraiment tenu compte de ses souhaits et que l'exigence de l'indifférence de la part des supérieurs a des effets concrets[24].

On peut également renverser le problème et l'envisager du point de vue des expéditions missionnaires. Sur les quarante-six jésuites partis avec Torres Bollo en 1604, quinze ont laissé une trace dans l'ensemble de lettres *indipetae* que nous connaissons et trois autres figurent dans des listes de rédacteurs d'*Indipetae*, alors que certains sont présents dans les deux types de documents. Ceux des jésuites partis en 1604 avec Torres Bollo qui ont écrit à Rome l'ont fait au

del Campo, datée peut être du 18 octobre 1599 (seul la date et le mois sont notés), qui porte au verso une liste des «sujetos» de la province de Tolède, FG758, f. 209.

[23] Il écrit une fois en 1586, puis quatre fois en 1587de février, mars, mai et août, puis récidive en 1590, en 1595 et enfin en 1603 (FG758, ff. 68, 78, 81, 87, 93, 131, 228 et FG759, 680, 681, 681v et 685).

[24] Agustín Galán García, *El oficio de Indias de los jesuitas en Sevilla, 1566-1767*, Fundación Fondo de cultura de Sevilla, Séville, 1995, p. 227.

plus tôt en avril 1600 et au plus tard en décembre 1603, et certains noms figurent dans les listes jusqu'à 1604. La majorité d'entre eux prend donc la plume pendant le séjour des procureurs en Europe.

Partis du Pérou en mai 1601, Diego de Torres Bollo et José de Arriaga arrivent à San Lucar de Barrameda en avril 1602[25]. On sait que Torres Bollo passe à Séville, à Valladolid, à Burgos, à Vergara, à Loyola. Le procureur mais aussi le Pérou sont explicitement cités dans des *Indipetae* écrites à Séville et à Gandía, en mai 1602[26]. Le P. José de Arriaga est cité par un aspirant missionnaire dans une lettre rédigée à Plasencia, en juillet 1602[27] Diego de Torres s'est entretenu avec un candidat qui écrit de Burgos en septembre 1602[28]. En route pour Rome, Torres Bollo passe par la France, s'arrête à Bordeaux, puis à Lyon (15 octobre 1602) et longuement à Milan où il y rencontre Federico Borromeo, cardinal archevêque (de 1595 à 1630), cousin de Charles et fondateur de la bibliothèque ambrosienne.

Il arrive à Rome en février 1603 où il reste environ trois mois[29]. Son passage suscite également des lettres de candidats italiens. Un aspirant missionnaire du noviciat de Tivoli lui en adresse une en février 1603, «car j'ai entendu dire que vous étiez chez nous en tant que procureur de ces contrées»[30]. Egalement en février, un Milanais demande au général de le placer parmi ceux qui seront élus pour le Pérou[31].

Il prend rapidement le chemin du retour puisqu'il est en avril à Assise, puis à Lorette, à Reggio-Emilia et encore à Milan[32]. Le 8 août 1603, il est à Valladolid, où se trouve la cour de Philippe III, qu'il ac-

[25] Après plusieurs haltes à Panamá, à Portobelo et longuement à La Havane en raison de difficultés liées à la navigation, *Monumenta Peruana* (MP) VII, p. 491, 629 et 964.

[26] Esteban Franco, Seville, le 10 mai 1602. FG758/271; Hernando Nuñez, Séville, le 14 mai 1602. FG758/278r; Juan Sotalell, Gandia, le 20 mai 1602. FG758/338.

[27] Fabian de Ayala, Plasencia, 29 juillet 1602. FG758/307. Il conclut en ces termes sa lettre au général : «Si de mi quisiere V. P. mas en particular/ informarse podra dar alguna relacion/ el Pe Joseph de arriaga compañero del/ Pe Diego de Torres Procurador de la Prova/ del Piru».

[28] Beltran de Lumbreri, Burgos, 15 septembre 1602, FG758/308r-v. On sait que Torres Bollo passe à Séville, à Valladolid, à Burgos (en septembre 1602), à Vergara, à Loyola.

[29] Lettre d'Aquaviva à Alonso Perez de Guzman, Rome, le 10 février 1603. Il évoque l'arrivée du P. Torres. MP VIII, doc. 5, p. 12.

[30] Ferrante Arnolfini, Tivoli, le 10 février 1603. FG733/285r : «sentendo, che Lei, come procuratore di quelle parti, si trova in questi nostri paesi».

[31] Giuseppe Daddei, Milan, le 12 février 1603 FG733/221r.

[32] Diego de Torres y reste pour cause de maladie et rencontre encore Borromée ainsi que le gouverneur espagnol, don Pedro Enriquez, comte de Fuentes qui le loge. MP VIII, doc. 91, § 1.

compagne à Valence de décembre 1603 à janvier 1604. Enfin, le 30 mars 1604, il s'embarque pour Lima avec quarante-cinq jésuites européens[33].

Pedro Borges Morán écrit qu'il serait naïf de penser que la décision de partir dépendait exclusivement des exhortations des «recruteurs»[34]. Les rédacteurs d'*Indipetae* le confirment en expliquant que leur lettre constitue l'aboutissement d'un désir longuement mûri et mis à l'épreuve. C'est un des éléments qui distingue l'action des procureurs en Europe de celle des recruteurs militaires de l'époque moderne. Le passage des procureurs dans les collèges joue surtout un rôle dans la manifestation de leur désir de partir, c'est à dire dans l'écriture même de la lettre. Hernando Nuñez écrit : «je désire aller au Pérou avec le Père Diego de Torres que je désire servir et avec qui je me suis entretenu de ces choses. Je n'ai pas osé en parler avec un autre Père car j'ai vu qu'aucun Père n'en parle et qu'au contraire ils y font obstacle et je sais qu'à moi ils feront obstacle»[35]. Et Beltran de Lumbreri raconte : «Le Père Diego de Torres m'appela et me dit qu'il lui semblait que j'en avais le désir mais que je n'osais pas. Je m'en suis donc entretenu avec lui et j'écris la présente lettre»[36]. À ce stade, l'autorité du procureur se décline en une autorisation puisqu'il permet au désir de la mission de se libérer des contraintes locales. Mais une fois le désir manifesté, nous verrons que le candidat est à la merci de données qu'il est loin de maîtriser.

Même si les *Indipetae* ne sont pas le seul instrument du choix, puisque tous les voyageurs n'ont pas laissé de traces écrites manifestant leur désir de s'embarquer, l'écriture de la lettre participe d'une véritable bureaucratie de la sélection pilotée par Rome. Cette entreprise itinérante de sélection de missionnaires est d'ailleurs suivie de près par le général qui centralise les demandes et tient informé le procureur tout au long de son voyage de l'offre des provinces de départ, ainsi que de l'avancement des démarches auprès de la Couronne pour l'organisation du voyage.

[33] Archivo General de Indias (A.G.I.), Indiferente General 2870. VI et Contratación 5538. Cités dans Agustín Galán García, *op. cit.*, p. 220. Selon Ruben Vargas Ugarte, l'historien de la Compagnie de Jésus au Pérou, il est de retour à Lima en 1605 avec les décisions prises par le général Aquaviva. Ruben Vargas Ugarte, *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú*, t. I, 1963, p. 285.

[34] Pedro Borges Morán, *op. cit.*, p. 175.

[35] Hernando Nuñez, Séville, le 14 mai 1602. FG758/278r : «y asi deseo ir al piru/ con el Padre Diego de Torres a quien deseo yr sirviendo con/ quien e comunicado esto. y no e osado tratar esto/ con otro Padre por ver que ningun Padre trata de esto. antes/ lo estorvan y se que tambien me lo an de estorvar a mi/».

[36] Beltran de Lumbreri, Burgos, 15 septembre 1602, FG758/308r-v : «me llamo el Pe Diego de/ Torres y me dixo que le parecia que yo desseava y no me atrevia y assi lo comunique con el y hago esta».

1.3 Rome veille sur la mission

La correspondance du général suit le père Torres Bollo tout au long de son voyage de retour. Rome joue un rôle direct dans la gestion des sollicitations de dispenses et d'autorisations à la Couronne. En décembre 1603, Aquaviva demande à Pedro Fernandez de Castro, comte de Lemos et président du Conseil des Indes, d'autoriser le passage aux Indes des treize Italiens que comporte l'expédition. La législation de Philippe III était particulièrement sévère en la matière et interdisait le passage d'étrangers dans les Indes occidentales[37]. Il demande au procureur de la Compagnie de Jésus à la Cour de s'occuper spécialement de l'affaire et prévient le père Torres Bollo de ses démarches[38]. Aquaviva tient particulièrement à ce que les Italiens passent au Pérou dans la légalité. Il écrit également au procureur de la Compagnie à Séville, le père Alonso de Escobar, de veiller à ce qu'ils poursuivent leur voyage avec «une licence expresse, car je n'ai jamais voulu, et encore moins aujourd'hui, qu'ils passant autrement, mais qu'on procède en toute clarté et vérité»[39].

Son souhait n'a pas été exaucé puisque, comme bon nombre d'étrangers, les Italiens ont tous voyagé sous de faux noms. On peut le constater en comparant les listes de la *Casa de Contratación* et celle conservée à Rome. Une partie des jésuites de la liste sévillane n'existe pas dans les catalogues du personnel des provinces espagnoles et aucun Italien n'y figure, alors que la liste conservée à Rome fait état de treize jésuites italiens des provinces de Rome, Milan et Naples qu'on retrouve ensuite au Pérou, au Paraguay et au Chili[40]. Pour le voyage, on trouve en revanche le nom de Josef Catalan à la place de Josef Cataldino, de Juan Bautista Fernandez à la place de Juan Bautista Ferrufino, de José Diaz à la place de Josef Daddei,

[37] Pedro Borges Morán, *El Consejo de Indias y el paso de misioneros a América durante el siglo 16*, dans *El Consejo de las Indias en el siglo 16*, Valladolid, 1970, p. 181-189.

[38] MP VIII, doc. 135, p. 449-451 (Cast 7 I, f. 37v), Lettre d'Aquaviva à Pedro Fernandez de Castro, comte de Lemos, président du Conseil des Indes, Rome, le 15 décembre 1603. MP VIII, doc. 137, p. 454-455 (Cast 7 I, f. 40), Lettre d'Aquaviva à Francisco de Valdivieso, procureur des jésuites à la cour d'Espagne, Rome, le 15 décembre 1603, à Valladolid. MP VIII, doc. 136, p. 451-454 (Cast 7 I, f. 39v), Lettre d'Aquaviva à Torres Bollo, Rome, le 15 décembre 1603, à Valladolid.

[39] Lettre d'Aquaviva à Alonso de Escobar, Rome, le 15 décembre 1603, MP VIII, p. 451, n. 7, Baet. 3 II, f. 665 : «expresa licencia, porque nunca a sido mi voluntad, ni aora lo es, que pasen de otra (manera?) sino que se proceda con toda claridad y verdad».

[40] La liste de la Casa de Contratación a été publiée par Agustín Galán García, *op. cit.*, p. 220-221. Nous avons vérifié dans les catalogues espagnols le nom de tous ceux qui y figurent. Celle conservée à Rome est sans doute une liste envoyée par le procureur de la Compagnie à Séville qui informe le général du départ de l'expédition le 30 avril 1604. FG759, ff. 684-685.

d'Agustin Sobrino à la place d'Agostino Solumbrini. D'autres conservent leur prénom et changent de nom ou voyagent uniquement avec le prénom. Malheureusement, tous les noms d'emprunt ne sont pas aussi faciles à identifier.

Pas à pas et dans les moindres détails, Aquaviva informe également le procureur de l'avancement des démarches dans les différentes provinces. Ainsi en juin 1603, le général annonce à Torres Bollo qu'il ne doit pas compter sur la participation des provinces de Venise et de Sicile[41]. Dans la même lettre, il donne des instructions sur la procédure à adopter pour les vœux de fin de noviciat des novices italiens que Torres Bollo emmène en Espagne lors de son voyage de retour.

Aquaviva est également confronté au refus des provinces espagnoles de laisser partir leurs membres. Cette difficulté constitue un de ses arguments pour convaincre le Conseil des Indes d'autoriser le départ des Italiens en 1604. Dès les premières expéditions des années 1560, les supérieurs espagnols rechignent en effet à laisser partir leurs sujets et l'écho de leur réticence s'entend jusque dans les *Indipetae*. Le père Hernando Nuñez écrit de Séville en 1602 : «je me suis entretenu à ce sujet avec le Père Diego de Torres qui a fait preuve d'une grande charité avec moi. Et je n'en ai parlé à aucun père de la province, d'une part parce que j'ai vu que ceux qui demandent une chose aussi importante sont peu nombreux, ce qui est très dommage, et d'autre part parce que je sais qu'on me mettra des obstacles et des empêchements»[42]. La remarque du père Nuñez sur l'absence de vocations espagnoles pour la mission est pourtant contredite par l'abondance de lettres *indipetae* que les archives ont conservées. La crainte de voir les supérieurs contrecarrer les projets de départ dans les terres de mission pourrait être dès le début du XVII[e] siècle à l'origine de la difficulté pour les Espagnols à manifester ouvertement leur vocation missionnaire[43]. L'hostilité des supérieurs espagnols s'explique selon Pedro Borges Morán par une pénurie de religieux jésuites dans les provinces espagnoles que les franciscains ne rencontrent qu'au XVIII[e] siècle[44]. Cette configuration expliquerait que les vocations se manifestent plus volontiers au moment du passage des procureurs et que les religieux écrivent directement au général sans se limiter à leurs supérieurs directs, plutôt enclins à s'opposer au départ en prétextant l'inachèvement des études ou l'utilité des individus[45].

[41] MP VIII, doc. 89, p. 365-367 (Hisp. 70, f. 31), Lettre d'Aquaviva à Torres, Rome, le 28 juin 1603, destinée à Milan.

[42] Hernando Nuñez, Séville, le 14 mai 1602. FG758/277r : «e tratado / esto con el Padre Diego de Torres de quien e recibido gran charidad/ y a quien deseo yr sirviendo. y no lo e tratado con padre/ de la provincia. lo uno por ver que ay pocos que pidan/ y desean cosa de tanta importancia que es harta lastima/ y lo otro por que se que me lo an de estorvar e impedir».

[43] Cette crainte est évoquée par un procureur de la province mexicaine dans un document adressé au général en 1664, «Memorial de la Provincia de México al Prepósito General, P. Juan Paolo Oliva», Rome, 20 août 1664, Francisco Javier Alegre, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, [1841-1842], nouvelle édition d'Ernest J. Burrus et Félix Zubillaga, Rome, 1956-1960, vol. III, p. 395-396.

On comprend en effet la mauvaise humeur des supérieurs lorsqu'on examine le parcours du père Nuñez : originaire d'Andalousie, il a 49 ans au moment du départ et 29 ans d'ancienneté dans la Compagnie. C'est le plus ancien de l'expédition de 1604, sans doute choisi pour faire office de supérieur aux Indes. En 1590, le catalogue andalou indique entre autres emplois passés qu'il a été maître des novices pendant trois ans, confesseur et prédicateur pendant huit ans[46]. Logé à la maison professe de Séville en 1591, on écrit de lui qu'il est «confesseur d'hommes et [qu'] il fréquente les prisons»[47]. En 1597, il est le recteur du collège de Cadix[48]. Capable de gouverner mais aussi de former des novices, de prêcher et de confesser, ce profès de 3 vœux peut être considéré comme précieux pour sa province, mais aussi pour les terres de mission. Il semble que ses qualités aient fait pencher la balance en faveur de son départ alors que son âge, 49 ans et une petite santé («pocas fuerças» dans le catalogue de 1603) n'en font pas le meilleur candidat pour une traversée de l'océan.

Nous savons peu de chose sur le rôle des supérieurs espagnols dans le choix des missionnaires. Rome préfère néanmoins tenir compte de leur avis. En juillet 1603, Aquaviva écrit à Torres Bollo qu'il doit négocier avec les provinciaux pour atteindre le nombre d'expéditionnaires autorisé par le roi[49]. En novembre 1603, il se réjouit qu'il ait obtenu l'autorisation d'emmener quarante jésuites au lieu des trente-cinq prévus au départ : «je vous la concède moi aussi pour que au plus quarante de ceux qui ont les qualités et la vocation pour les Indes puissent y aller. Mais faites-le avec l'accord et le consentement des provinciaux que Votre révérence pourra consulter

[44] Pedro Borges Morán, *op. cit.*, p. 246-260.

[45] Nombreux sont en effet les jeunes rédacteurs d'*Indipetae* qui déclarent avoir terminé leurs études ou être sur le point de le faire afin de convaincre le général de les choisir.

[46] Catalogue d'Andalousie, 1590, ARSI, Baet. 8, f. 54v, n° 115.

[47] Catalogue d'Andalousie, 1591, ARSI, Baet. 8, f. 68, n° 23 : «confesor de hombres y tiene quenta con las carceles».

[48] Catalogue d'Andalousie, 1597, ARSI, Baet. 8, f. 120v, n° 1.

[49] MP VIII, doc. 91, Lettre d'Aquaviva à Diego de Torres, Rome, le 28 juillet 1603, destinée à Valladolid.

pour qu'ils vous donnent certains sujets comme supérieurs à la place de ceux qui sont ont été choisis»[50].

Les largesses variables du Conseil des Indes, les réticences des supérieurs locaux, mais aussi les contraintes matérielles rendent par conséquent nécessaire une souplesse dans l'affectation des jésuites choisis. Mais ces incertitudes n'empêchent pas Rome de gérer même de loin et très minutieusement l'affectation de chacun, afin qu'on respecte ses choix. En mai 1603, Aquaviva écrit au frère Gaspar Gomez, qui organise l'expédition pour les Philippines : «En ce qui concerne ce que vous me dites du départ du Père Ascanio [Coliccini] pour les Philippines à la place du Père Jerónimo Briardo, dans le cas où celui-ci n'arriverait pas à temps pour s'embarquer avec la flotte, j'accepte volontiers que le Père Ascanio y aille à sa place et qu'il aille au Pérou; mais si le Père Jerónimo arrive, qu'il aille aux Philippines et le Père Ascanio au Pérou, comme nous l'avons déterminé ici»[51]. Si le père Briard s'est finalement désisté, le père Coluccini est effectivement parti au Pérou.

En septembre 1603, Aquaviva autorise Torres Bollo à emmener au Pérou des individus choisis au départ pour les Philippines. Il écrit : «Je veux bien que les huit sujets qui manquent pour atteindre le nombre que nous avons signalé à Votre Révérence soient pris parmi ceux qui étaient destinés aux Philippines et lorsque le Père Chirinos arrivera, qu'on lui donne d'autres à emmener. Et si on n'arrivait pas au nombre de trente-cinq qui étaient concédés, que Votre Révérence se concerte avec les Provinciaux pour qu'ils vous donnent ceux qui vous manquent»[52].

[50] MP VIII, doc. 131, p. 440-441, Lettre d'Aquaviva à Diego de Torres, Rome, le 17 novembre 1603, à Valladolid : «y se la concedo yo también para que pasen también a aquellas Provincias los que tuvieren partes y vocación para Indias hasta llegar a los 40, pero que eso lo haga con acuerdo y consentimiento de los Provinciales; y con los mismos podrá Vuestra Reverencia tratar que en lugar de los que van señalados le den algunos para Superiores».

[51] MP VIII, doc. 86, p. 360-361. Lettre d'Aquaviva au frère Gaspar Gomez, Rome, le 5 mai 1603, destinée à Valladolid ou Séville : «Lo particular que me dize de ir a las Filipinas el Padre Ascanio [Coluccini] en lugar del Padre Jerónimo Briardo, si no llegasse a tiempo de embarcarse con la flota, yo me contento que vaya el Padre Ascanio en su lugar y él quedará para ir al Pirù; pero si llegasse el Padre Jerónimo, vaya él a Filipinas y el Padre Ascanio al Pirù, como acá determinamos».

[52] MP VIII, doc. 114, p. 408-410. Lettre d'Aquaviva à Torres Bollo, Rome le 22 septembre 1603, à Valladolid : «Los ocho sujetos que faltan para en número que señalamos a Vuestra Reverencia me contento se cumpla con los que estavan señalados para Filipinas, que pues viene el Padre Chirinos, se le darán otros que lleve y si no llegare a cumplirse el número de los 35 que estavan concedidos, V. R. se concierte con los Provinciales para que le den los que faltaren».

Ces changements de dernière minute montrent que l'exigence de l'indifférence de la part des candidats se traduit dans les faits de manière extrêmement concrète puisque les vœux de destination exprimés dans les *Indipetae* ne sont pas toujours respectés. Le frère Pedro Arroyo désirait partir pour les Philippines dont il avait rencontré un des procureurs, le frère Gaspar Gomez, mais il est finalement envoyé au Pérou[53]. La même aventure arrive à Alvaro Alonso[54]. Or, certains se rebellent contre cet état de fait.

En octobre 1603, le général informe Torres Bollo du désistement de deux jésuites qui lui ont écrit de Séville qu'ils ne désirent plus partir au Pérou : le père Jerónimo Briardi coadjuteur spirituel[55], pour des raisons de santé et Lope de Ondegardo, par manque déclaré de vocation. À Torres Bollo de déterminer si le premier a d'autres motifs que la santé[56]. Il avait en effet écrit de Tivoli, le 12 février 1603, demandant «les Indes du Portugal, et principalement le Japon» avec l'argument d'une très bonne santé[57]. La perspective d'aller au Pérou n'était pas non plus dans les projets initiaux de Lope de Ondegardo, qui écrivait déjà en 1595 vouloir «être employé dans la mission du Japon»[58].

Cette part d'indétermination semble refléter si ce n'est de l'indifférence du moins de la souplesse quant à l'affectation géographique finale des candidats.

Si la vocation pour la mission et donc la disposition au départ ne relèvent pas de l'obligation pour tous les jésuites d'Europe, une fois le désir de partir exprimé la part de contrainte que le général et les procureurs sont en mesure d'exercer est extrêmement forte au moment de choisir la destination. L'écriture de l'*Indipeta* participe dans une certaine mesure à cette contrainte puisqu'elle est l'étape qui met le candidat à l'entière disposition de l'administration romaine.

Le général intervient à tous les niveaux de l'organisation de l'expédition : dans la sélection des candidats, dans la gestion des défections, dans les démarches auprès de la Couronne. Le contrôle et la surveillance exercés par le général et ses assistants sont à la hauteur de l'intérêt qu'Aquaviva porte pendant tout son long généralat aux missions de la Compagnie. L'administration de tout ce qui relève de

[53] Pedro Arroyo, Medina del Campo 6 juin 1603, FG758/340.

[54] Alvaro Alonso, Sevilla, 27 octobre 1603, FG758/346r.

[55] Flamand, coadjuteur spirituel formé depuis le 21 août 1602, A.R.S.I., Rom. 54, f. 255.

[56] MP VIII, doc. 125, p. 427-429. Lettre d'Aquaviva à Diego de Torres, Rome, le 20 octobre 1603, à Valladolid. Aquaviva écrit lui même aux intéressés, MP VIII, docs. 123 et 124, p. 424-426.

[57] Geronimo Briardi, Tivoli, le 12 février 1603, FG733/225.

[58] Lope de Hondegardo, Villagarcia, le 27 février 1595, FG758/194.

la mission fait d'ailleurs partie de ses attributions selon les *Constitutions* de l'ordre[59]. Mais cela n'explique pas tout. À titre de comparaison, les Franciscains créent un Commissariat Général de Indes dès 1568 puis un vice-commissariat à Séville, équivalents des procureurs à la cour et à Séville de la Compagnie de Jésus. Selon Borges Morán, le général des Frères Mineurs et leur chapitre général interviennent surtout dans la première moitié du XVI[e] siècle, puis leur rôle se limite à établir les normes de l'organisation des expéditions mais rarement le détail de leur déroulement[60]. Le «recrutement» international et surtout italien des jésuites dès le XVI[e] siècle, mais aussi les réticences des supérieurs espagnols, expliquent sans doute en partie cet interventionnisme du Général.

L'attention portée par Rome au choix des «recrues» pour les provinces d'outre-mer se traduit par la mise en place d'une véritable administration centrale des vocations. Si l'organisation matérielle des voyages reste l'affaire des provinces espagnoles et de l'administration de la monarchie, le général veille minutieusement à la sélection d'Européens pour la mission. Cela fait certes partie de ses attributions mais surtout il est le mieux placé pour organiser un «recrutement» international qui corresponde aux demandes des provinces. Les procureurs des provinces d'outre-mer et le général sont les principaux interlocuteurs des candidats à la mission et les premiers agents de la contrainte. Malgré la relative abondance de vocations qu'expriment les *Indipetae*, l'Espagne, par les réticences de ses supérieurs de collège ou de province, paraît moins tournée vers la mission que le Portugal. Comme nous l'avons vu, l'existence d'une véritable bureaucratie de la sélection montre que celle-ci fait l'objet d'un travail de longue haleine, dans lequel les *Indipetae* occupent une place de choix.

Le rôle du général dans ce choix garantit qu'un certain nombre de critères de sélection sont respectés.

2. *Des missionnaires ou des jésuites?*

L'étude du profil des membres de l'expédition de 1604 pour le Pérou permet de déterminer les critères de sélection des supérieurs et en premier lieu du procureur qui procède au «recrutement». Au delà des *desiderata* de la province, qui restent somme toute théoriques, c'est le résultat qui exprime le mieux le compromis atteint en

[59] «Que de la même tête émanent ainsi les missions, ou du moins que ce soit avec sa délégation et son approbation», «Constitutions», VIII[e] partie, in Ignace de Loyola, *Écrits*, Paris, Desclée de Brower, Paris, 1991, p. 563, § 723-725.

[60] Pedro Borges Morán, *op. cit.*, p. 76-84.

Europe entre les exigences de la province péruvienne, l'offre missionnaire des provinces européennes et le contrôle exercé par le général. Le poids des contraintes engendrées par ce compromis explique somme toute que le choix exprimé par les rédacteurs d'*Indipetae* ne soit pas prioritaire au moment de la détermination de la destination finale. Leur indifférence, qui relève en principe d'une attitude spirituelle, s'avère dès lors opportune au moment du départ.

1.1 L'expédition de 1604 au Pérou : profils d'une sélection

La liste la plus détaillée des jésuites partis au Pérou en 1604 avec Diego de Torres Bollo est conservée à Rome[61]. Il s'agit peut être de la copie de celle fournie à la *Casa de Contratación* par le procureur des Indes en poste à Séville, le père Alonso de Escobar. Cette liste mentionne l'âge, le temps de Compagnie, le nom des parents, les études, le lieu de naissance et le lieu de résidence avant le départ. Sauf dans certains livres de noviciat, les documents internes à l'ordre sont peu bavards sur l'origine sociale des jésuites et la mention du nom des parents n'est pas habituelle. En revanche, pour l'administration de la Couronne, la filiation légitime des voyageurs aux Indes est une condition de leur passage. Une autre explication à la présence de ces noms est l'importance qu'ils revêtent en cas de plainte de la part des parents[62].

Un des principaux soucis de la province péruvienne lors de la sixième congrégation provinciale en 1600 est de demander au général d'envoyer des Européens. Le mémorial rédigé par la congrégation est explicite sur leur origine : «En raison du grand besoin de sujets qu'éprouve cette province et du grand nombre de ministères et de lieux si lointains, toute la Congrégation demande à Votre Paternité de secourir cette province avec le plus grand nombre possible de sujets d'Espagne et d'Italie, et qu'ils soient des hommes d'une vertu remarquable, comme il en est besoin dans ces contrées»[63]. En 1604, c'est l'Espagne qui porte en priorité le poids du «recrutement», puisque la Couronne fournit trente-deux des quarante-cinq membres de l'expédition. Toutes les provinces y participent, mais

[61] FG759, ff. 684-685.

[62] Il arrivait que des parents réclament un fils ou un frère parti au loin afin qu'il subvienne à leurs besoins. La Compagnie pouvait d'ailleurs aider les parents pauvres d'un missionnaire en cas de besoin. Ce fut le cas de la sœur du P. Barzana, célèbre missionnaire du Pérou au XVI[e] siècle.

[63] Memorial de la provincia del Perú al P. Claudio Aquaviva, MP VII, doc. 40, p. 194 : «Por la grande necesidad que esta provincia tiene de sujetos en tanta muchedumbre de ministerios y puestos tan remotos, toda la Congregación pide a Vuestra Paternidad socorra a esta Provincia con el maior número de sujetos de Hespaña y de Italia que pueda ser, y que sean hombres de señalada virtud, como estas partes los an menester».

l'Andalousie est la province la plus sollicitée, puisqu'elle se sépare de quinze membres. La proximité du port de départ et du procureur des Indes de Séville suscitent peut-être plus de vocations qu'ailleurs. Les défections de dernière minute obligent également à «recruter» au plus près. La présence de treize Italiens, issus de trois provinces de la péninsule, obéit à des exigences exprimées par certains membres de la province péruvienne[64]. Le provincial lui même veut des Italiens «parce qu'ils font ici remarquablement leurs preuves et sont de fidèles enfants de leur religion»[65]. Et le père Monitola, originaire de Naples et considéré comme un grand «ouvrier d'Indiens», demande en 1602 d'envoyer des Italiens car «car ils se consacrent tous à l'aide des Indiens, en apprenant leurs langues avec grand soin»[66].

Les expéditionnaires sont plutôt jeunes, vingt-six ans en moyenne. Le plus jeune a seize ans et le plus âgé quarante-neuf ans. Vingt-cinq d'entre eux, c'est à dire plus de la moitié, sont âgés de moins de vingt-cinq ans et trois ont plus de quarante ans[67]. Mais l'âge n'est pas nécessairement synonyme d'expérience de la Compagnie puisque l'un des novices est âgé de quarante-trois ans et ses atouts résident certainement dans la vie qu'il a menée avant d'entrer dans l'ordre. Ce qui compte plutôt est le temps de Compagnie et les vœux prononcés. On trouve seulement deux profès, un de quatre vœux, Martin de Funes, un castillan qui vient de la province de Milan et un autre de trois vœux, le père Hernando Nuñez, dont il a déjà été question. Ils figurent parmi les cinq individus qui ont terminé leurs études. Nombreux sont donc les scolastiques (vingt-quatre), qui ont entre quatre et onze ans d'ancienneté, auxquels s'ajoutent sept novices et neuf coadjuteurs temporels, destinés aux tâches matérielles (quatre Espagnols et cinq Italiens). La faiblesse du nombre de coadjuteurs temporels (10% de l'expédition) est sans commune mesure avec leur proportion dans la province péruvienne en 1601 (plus de 37% des membres de la province)[68], car, à moins de parler

[64] 13 Italiens : Rome (6); Milan (4); Naples (3); 32 Espagnols : Aragon (5); Castille (8); Tolède (4); Andalousie (15).

[65] Lettre du provincial de la province péruvienne, Rodrigo de Cabredo, à Claudio Aquaviva, Lima, le 26 avril, 1601, MP VII, doc. 57, p. 320 : «porque pruevan acá muy bien y son fieles hijos de su religion».

[66] Lettre du P. Angelo Monitola, San Lorenzo el Real le 30 janvier 1602, MP VII, doc. 106, p. 647 : «todos a una mano se aplican a la ayuda de los indios, deprendiendo sus lenguas con mucho cuidado».

[67] Le détail de la répartition est le suivent : âge inférieur ou égal à 20 ans : 6; âge compris entre 20 et 25 ans : 19; âge compris entre 25 et 30 ans : 11; âge supérieur à 30 ans : 9.

[68] Ils sont 104 sur un total de 280 membres en 1601.

une langue indigène les coadjuteurs temporels participent peu à l'apostolat des Indiens, pour lequel la prêtrise et un minimum d'instruction sont requis.

C'est pourquoi, plus des trois quarts des Européens de l'expédition ont fait des études ou sont sur le point de les commencer, même si très peu les ont terminées. La jeunesse et l'absence d'expérience de la majorité des jésuites choisis s'expliquent en partie par la réticence des supérieurs d'Europe à laisser partir des éléments les plus anciens et expérimentés, et donc utiles aux provinces de départ. Le procureur du Pérou peut s'accommoder des limites opposées par l'offre européenne puisque la province est en mesure d'assurer la formation complète des nouveaux venus dans son collège de Lima. Cette expédition ne semble donc pas avoir pour vocation d'apporter à la province péruvienne des jésuites européens expérimentés censés mettre les jésuites américains au diapason des règles de la Compagnie.

Le jeune âge et donc la bonne santé, l'absence de responsabilités dans la province d'origine et enfin la vocation pour la mission figurent parmi les critères principaux du choix. La lettre de Giuseppe Daddei résume en quelques mots la conscience qu'ont les candidats des exigences des supérieurs au moment du choix. La scansion de l'énumération des critères auxquels il correspond est à la mesure de la hâte qu'il a de partir. Il écrit :

> Notre Très Révérend Père en Christ
> Pax Christi
>
> Pour ne pas ennuyer Votre Paternité avec une lettre trop longue, je rappelle simplement et fais à nouveau instance à Votre Paternité, par les entrailles du Seigneur, de daigner désormais me consoler et satisfaire le désir que j'ai toujours eu des Indes. Je termine maintenant le cours, je laisse la congrégation dont j'avais le soin, j'ai déjà fait mes trois ans d'école, je suis plus sain que jamais, j'attends dans peu de temps de faire les Exercices spirituels pendant quinze jours et une fois ceux-ci terminés, me voici mon Révérend Père, prêt à m'embarquer. Il manque seulement le placet tant attendu de Votre Paternité. Que Jésus, la Vierge Marie et Saint Jean m'aident comme je l'espère. Amen. Et sur ces mots je vous fais humblement ma révérence. De Milan, le 6 août 1602[69].

[69] Giuseppe Daddei, Milan, le 6 août 1602, FG733/146r : «Molto Reverendo In Christo Padre Nostro.

Pax Christi//Per non attediare V. P. con longezza di lettere, Ricordo semplicemente e faccio nuova instanza/ a Vostra Paternità per le viscere del Signore se degni hormai consolarmi, et satiare il desiderio ch'ho sempre/ havuto dell'Indie. Hora finisco il corso, lascio la congregatione di cui havevo cura gia ho fatto il mio/ triennio di scuola, sto sano piu che mai, attendero fra poco per 15 giorni fare gl'essercitij/ spirituali et quelli finiti eccomi Padre Reverendo in ordine per

La santé fait également partie des arguments d'Hernando Nuñez, dont nous avons vu qu'il était un des plus âgés de l'expédition. Il écrit : «et même si je ne suis plus aussi jeune, j'ai de la santé et des forces pour servir pendant de nombreuses années notre Seigneur aux Indes»[70].

L'écriture de l'*Indipeta* est en principe à elle seule le signe d'une vocation pour la mission même si parmi les rédacteurs certains ont pu se désister. Le terme le plus communément employé par les candidats est celui de désir, parfois celui de vocation. Ils insistent sur son apparition et la conviction qu'elle leur a été inspirée par Dieu. Le lien avec la prière et avec les Exercices spirituels est souvent explicite, comme l'a montré Girolamo Imbruglia. Souvent assez vague, la formulation des attentes exprime, dans ses versions les plus épurées, au moins trois idées essentielles : celle de la disponibilité au déplacement, à la *peregrinatio*, celle d'un départ considéré comme définitif et le service de Dieu. Les rédacteurs d'*Indipetae* écrivent généralement vouloir «aller aux Indes pour servir le seigneur et souffrir pour lui». Les auteurs qui ont étudié ces textes insistent sur la permanence pendant trois siècles du thème de la soif du martyre qui anime les candidats au départ[71]. Celle-ci est sans aucun doute également liée à la conscience que le départ est définitif et qu'ils mourront certainement loin de l'Europe s'ils sont choisis, sans forcément être achevés par des païens. Ainsi, la formulation du coadjuteur temporel sévillan Esteban Franco est assez représentative de ce qu'on trouve dans la plupart des lettres des membres de l'expédition de Torres Bollo. Il écrit : «notre Seigneur m'a donné le désir de passer aux Indes car il me semble que là bas j'aurai l'occa-

imbarcarmi solamente manca il placet/ tanto aspettato di Vostra Paternita Ché Giesu, Maria Vergine e San Giuseppe m'aiutino come spero. Amen. E con questo le faccio humilmente riverenza. Di Milano li 6 d'Agosto 1602//D. V. Pta Molto Revda//Indegnissimo servo nel Signore//Gioseppe Daddej».

[70] Hernando Nuñez, Séville, le 14 mai 1602. FG758/278r : «y aunque no soy tan moço/ como antes. tengo salud y fuerças para servir muchos años/ a nuesto señor en las yndias».

[71] G. Imbruglia, *Ideali di civilizzazione : la Compagnia di Gesù e le missioni (1550-1600)*, dans A. Prosperi et W. Reinhard (dir.), *Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento*, Bologne, 1992, p. 287-308. Son étude porte principalement sur la liasse d'*Indipetae* italiennes FG733. G. Pizzorusso, *Le choix indifférent. Mentalités et attentes des jésuites aspirants missionnaires dans l'Amérique française au 17e siècle*, dans *MEFRIM*, 100, 2, 1997, p. 881-894. L'étude s'appuie sur le travail de Dominique Deslandres sur des lettres de jésuites français écrites entre 1607 et 1615 et sur l'exploitation de lettres du milieu du XVII[e] siècle. Ana Rita Capoccia a centré son travail sur les lettres italiennes du XVIII[e] siècle (voir dans ce volume). Voir aussi Gian Carlo Roscioni, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Turin, 2001.

sion de le servir davantage et de souffrir pour sa divine magesté»[72]. Si la souffrance du Christ ou des martyrs comme François Xavier alimente l'imaginaire des rédacteurs d'*Indipetae*, les candidats intériorisent surtout l'idée que c'est dans la conversion des gentils que la Compagnie trouve la meilleure expression du service de Dieu. L'ici s'oppose à un là-bas prometteur pour le salut de l'âme. La tâche de la conversion est d'ailleurs décrite en termes généraux et il s'agit de travailler pour l'âme d'autrui, «la charité et le zèle pour [l'âme] des infidèles», pour Claudio Collino en 1601[73].

Mais des images concrètes, tirées des lettres annuelles ou simples transpositions de l'activité missionnaire de la Compagnie en Europe, montrent également que les candidats fondent leur vocation pour la mission sur une idée assez précise de la tâche ou du lieu qui les attendent. Miguel de Alarcón écrit de Salamanque en 1600 : «et lorsque je m'imaginais de la Compagnie, je ne m'imaginais pas autrement que comme quelqu'un qui allait à pied avec un autre Père, prêcher ou convertir, ou quelque chose de semblable aux Indes»[74]. Il suffit néanmoins de peu pour transformer la conversion en combat. Le seul parmi les expéditionnaires qui évoque longuement sa soif du martyre termine une de ses lettres par le récit d'un rêve ancien : «lorsque j'étais laïque j'eus ce songe, qui était qu'il me semblait qu'on m'envoyait prêcher aux Indes à ceux qui ne voulaient pas se convertir à notre Sainte Foi, et moi, je leur donnais la mort de ma propre main»[75]. Les représentations concrètes de la conversion ne sont donc pas forcément réalistes, ni même conformes au récit édulcoré des lettres annuelles.

En revanche, Giuseppe Daddei, qui se considère comme indigne des missions d'Orient, évoque avec bon sens le Pérou «où, puisqu'on y vit dans une plus grande sûreté de l'âme, et qu'on y travaille pour l'âme d'autrui, il me semble y pouvoir prétendre quelque peu auprès de Votre Paternité, qui connaît ma faiblesse eu égard à d'autres en-

[72] Esteban Franco, Seville, le 10 mai 1602. FG758/271 : «nuestro señor me a dado deseos de pasar a las/ yndias por pareserme que alla Abra ocasion de ser/ birle mas y padeser mas por su divina magestad».

[73] «questo buon desiderio di andar al Indie, non gia per alcun dispetto/ humano ma solo per salute [...] del anima mia è poi quel che gia mi/ spinge con ogni charita e zelo per quella del'infideli», Claudio Collini, Rome, le 13 avril 1601, FG733/122r.

[74] Miguel de Alarcón, Salamanca, 13 avril 1600, FG758/249r : «y quando me imagi/nava de la Compañia, no me ymaginava sino somo quien yba a pie con otro Padre, a predicar,/ o, convertir, o, cosa semejante, en las indias».

[75] Juan Sotalell, Gandia, le 20 mai 1602. FG758/338 : «siendo seglar tuve este sueno, y fue que me parecia/ que me embiaron a las Indias a predicar, y alos que no se querian convertir a nuestra Santa Fe, yo con mi propia mano les dava/ la muerte».

treprises plus dangereuses»[76]. Les missions d'Orient sont considérées comme dangereuses alors que le Pérou a dû lui être présenté par le père Torres Bollo comme un lieu plus sûr par le seul fait qu'il s'agit de territoires pour la plupart sous domination espagnole. Faut-il croire que Torres Bollo n'a pas évoqué les zones de frontière, et notamment le Chili, où les jésuites du Pérou développent leurs missions de conversion en ce début du XVII[e] siècle?[77].

Le choix de candidats jeunes, en cours de formation et motivés obéit pourtant à des desseins particuliers qui correspondent en partie à la demande missionnaire de la province péruvienne. Il ne suffit donc pas d'être jésuite pour partir aux Indes.

2.2 Le destin des «recrues» et la demande missionnaire de la province péruvienne

Le contexte de la politique et du personnel missionnaires de la province péruvienne au tournant des XVI[e] et XVII[e] siècles explique en partie le profil des jésuites choisis.

Parmi les tâches du procureur en Europe, outre la sélection de candidats pour la mission, on trouve la négociation de la division de la province péruvienne, jusque là de dimension continentale[78]. Cette division est proposée depuis plusieurs années par les supérieurs de la province et Torres Bollo ramène au Pérou en 1605 la décision du général de scinder pour la Compagnie l'Amérique du Sud espagnole en trois ensembles. Le Tucumán-Paraguay-Chili d'une part, le Royaume de Nouvelle Grenade d'autre part et enfin le Pérou doivent constituer des provinces indépendantes. Elle est exécutée en 1607-1608 par le père Diego de Torres Bollo qui devient le premier provincial de la province du Paraguay, dont le siège est à Asunción. Cette décision aligne les jésuites sur le modèle d'autres ordres religieux qui ont déjà subdivisé l'espace sud américain et respecte davantage des juridictions ecclésiastiques en cours de transformation.

La division permet aux supérieurs de mieux gouverner l'espace investi par la Compagnie et de développer l'activité missionnaire dans les zones périphériques par rapport à Lima. En effet, le tour-

[76] Giuseppe Daddei, Milan, le 12 février 1603 FG733/221r : «dove si come con maggior/ sicurezza dell'anima propria si vive, e si travaglia per l'anima altrui,/ cosi mi pare di poter pretendere in questa qualche poco da Vostra Paternita/ à cui è nota la fiacchezza mia, in altre maggiore imprese pericolose».

[77] Un des membres de l'expédition, Horacio Vecchi, meurt d'ailleurs de mort violente au Chili en 1612, H. Storni S.J., *Catalogo de los jesuitas de la provincia del Paraguay (Cuenca de La plata), 1585-1768*, Rome, 1980, p. 299.

[78] Actes de la 6[e] congrégation provinciale du Pérou de 1600, MP VII, doc. 192, p. 183-193.

nant du siècle se caractérise par un conflit ouvert au sein de la province au sujet de l'apostolat. L'activité missionnaire dans les zones de frontière ne fait pas l'unanimité et certains jésuites rechignent à apprendre les langues indigènes. La vocation missionnaire de la province n'est pas mise en cause dans ses principes, mais le conflit se traduit concrètement par une stagnation du nombre de missionnaires, notamment à Lima, alors que les effectifs de la province sont en croissance constante, et par un ralentissement de l'activité des missions volantes au départ du collège de la capitale de la vice-royauté[79]. Dans ces conditions, l'élection en 1601 de Diego de Torres Bollo comme procureur de la province et de Pablo José de Arriaga comme vice-procureur sanctionnent la victoire d'un compromis. Le premier fonde plus tard la province du Paraguay-Tucumán-Chili où l'activité missionnaire de la Compagnie est préservée. Mais la province péruvienne perd dans la foulée une partie de ses missions de frontière et ne conserve que Santa Cruz de la Sierra, dans le piémont bolivien. Le second, Pablo José de Arriaga, est un des plus actifs jésuites de la campagne d'extirpation de l'idolâtrie des Indiens qui sévit dans l'archevêché de Lima dans les années 1610. C'est sous son impulsion que les missions volantes du collège de Lima prennent un nouvel élan.

Le contexte de la division de la province explique donc que l'expédition de 1604 soit la plus nombreuse depuis la création de la province péruvienne. Il éclaire également les critères du choix des candidats que nous avons commencé à analyser.

Le destin des Européens arrivés dans la province en 1605 nous est restitué par le catalogue de la province péruvienne de 1607 et par le catalogue des jésuites du Paraguay, publié par le père Hugo Storni[80]. Sur les quarante-cinq membres de l'expédition vingt-quatre sont à Lima en 1607. Onze terminent leurs études au collège et six sont en troisième année de probation. Trois sont déjà dans la région du Tucumán-Paraguay où se trouve également Diego de Torres Bol-

[79] L'étude de la correspondance, des récits de mission dans les lettres annuelles et des catalogues de la province péruvienne invitent à élaborer de telles conclusions. Les différentes facettes de cette «crise» de la vocation missionnaire de la province péruvienne sont développées dans ma thèse de doctorat, citée plus haut. Cf. aussi, A. Maldavsky, *Le général et le décamètre. Limites et province et territoires de mission dans la Compagnie de Jésus au Pérou au début du XVII[e] siècle*, dans C. de Castelnau et F. Regourd, *Connaissances et pouvoirs. Les espaces impériaux, XVI[e]-XVIII[e] siècles. France, Espagne, Portugal, actes du colloque international de Nanterre (2002)*, Bordeaux, 2005, p. 265-284.

[80] Catalogue de la province péruvienne de 1607, ARSI, Peru4I, ff. 92-134v. C'est le dernier catalogue avant la division de la province, le Nuevo Reino de Granada y apparaît comme une vice-province. H. Storni, S.J., *op. cit.*

lo comme supérieur. Un autre est recensé à La Plata. Onze des membres de l'expédition n'ont pas rejoint Lima et sont restés dans la nouvelle vice-province du Nuevo Reino de Granada[81]. Très rapidement, c'est à dire entre un et huit ans après leur arrivée en Amérique onze des membres de l'expédition de 1604 rejoignent la nouvelle province du Tucumán-Paraguay-Chili[82]. Parmi ceux qui sont à Lima en 1607, seulement cinq rejoignent à terme la nouvelle province. Parmi les dix-neuf restants quatorze sont encore dans la province en 1613 et six d'entre eux sont désignés comme prédicateurs, confesseurs ou ouvriers d'Indiens[83]. En 1613, les collèges et résidences de la vice-province du royaume de Nouvelle Grenade n'apparaissent plus dans le catalogue péruvien, à l'exception du collège de Quito, où se trouvent alors trois membres de l'expédition, dont un confesseur et prédicateur d'Indiens.

Si on récapitule, à partir des données des catalogues de 1607, 1613 et le catalogue des jésuites du Paraguay de Hugo Storni, sur les quarante-cinq membres de l'expédition, onze rejoignent la province de Tucumán-Paraguay-Chile et dix autres, soit dans la province du Pérou, à Lima ou ailleurs, soit dans la province du royaume de Nouvelle Grenade, sont signalés comme prédicateurs, confesseurs ou ouvriers d'Indiens, selon le vocabulaire des catalogues (sept et trois respectivement). Dix ans après leur arrivée en Amérique, un peu moins de la moitié des voyageurs de 1604 participe donc activement à l'apostolat de Indiens, convertis ou non au christianisme. Parmi eux, le père Hernando Nuñez qui, malgré ses faibles forces en 1607, est déjà considéré dans le catalogue comme un ouvrier d'Indiens[84].

Sur les 367 membres de la province péruvienne *stricto sensu*, le nombre d'ouvriers d'Indiens s'élève à soixante-dix individus en 1613. 10% d'entre eux sont arrivés d'Europe avec Diego de Torres Bollo et Pablo José de Arriaga entre 1602 et 1604. Trois de ces voyageurs sont explicitement cités par les lettres annuelles des années 1610, qui relatent la participation de la Compagnie de Jésus aux campagnes d'extirpation de l'idolâtrie dans l'archevêché de Lima : Fabian de Ayala, Benito Arroyo et Francisco Conde.

Les Italiens sont une réserve pour les Indes espagnoles et portugaises. Ils peuvent de ce fait établir une hiérarchie entre les terres de

[81] Deux sont au collège de Quito, deux dans la résidence de Carthagène des Indes et les sept derniers dans la résidence de Santa Fe de Bogotá.

[82] L'un d'entre eux sera expulsé, ARSI Peru 4I, f. 135 (Supplément au catalogue) et deux donneront leur démission. L'un dès 1608 et l'autre en 1621 pour rejoindre les franciscains (H. Storni, *op. cit.*, p. 8 et 128).

[83] Cinq d'entre eux ne figurent pas dans le catalogue de 1613. Ils ont pu soit quitter la Compagnie, soit rejoindre la province du Nuevo Reino de Granada, pour laquelle nous n'avons pas de données à cette date.

[84] Catalogue de la province péruvienne de 1607, ARSI, Peru 4I, f115v.

mission et préfèrent le plus souvent l'Orient. Mais les provinces américaines les sollicitent particulièrement car ils remplissent bon nombre de critères de la demande missionnaire. La congrégation provinciale de 1600 demande des Italiens en raison de leur motivation et de leurs aptitudes pour le ministère des Indiens. Plusieurs Italiens sont déjà dans la province péruvienne et certains se distinguent particulièrement comme «ouvriers d'Indiens». Sur les dix-sept Italiens qui appartiennent à la province en 1601, quatre sont signalés par le catalogue comme ouvriers d'Indiens[85]. Sur les treize Italiens qui débarquent avec Torres Bollo en 1605, quatre sont considérés comme des «ouvriers d'Indiens» dès 1607 ou en 1613. L'un d'eux, Fernando Arnolfino, qui réside en 1607 à Quito, participe déjà à une «mission d'infidèles»[86].

Ce souci pour la sélection d'individus ayant des aptitudes pour l'apprentissage des langues est sans doute à l'origine de la sélection de Beltran de Lumbreri, qui évoque longuement ses propres compétences linguistiques dans son *Indipeta*. Il est basque, sujet du roi de France, et parle le français, le basque et le castillan, qu'il a appris en Espagne. Il n'explique pas pourquoi il a rejoint l'Espagne, mais évoque les «hérétiques» du Béarn, qu'on suppose qu'il a fui. Il sait parfaitement qu'il pourrait remplir un rôle important comme missionnaire dans les montagnes de Navarre et du Pays Basque car rares sont ceux qui dans sa province maîtrisent la langue. De plus, il évoque le besoin que les habitants de ces contrées ont de prédicateurs formés étant donné l'inaptitude du clergé local. Cependant, il a le désir des Indes et malgré la mauvaise conscience qui le taraude, il préfère demander à partir. Il semble que ses compétences s'arrêtent à cette facilité d'apprentissage des langues, puisqu'il déclare lui-même ne pas bien connaître le latin[87]. Le catalogue second de Castille de 1600 le confirme, tout en précisant ses talents. On écrit de lui qu'il a «une intelligence moyenne, un bon jugement et prudence, peu d'expérience, une bonne complexion [naturelle], [qu'il] sait moyennement le latin, a du talent pour exercer les fonctions de supérieur et d'ouvrier»[88]. Cet exemple le montre, les talents et la vocation sont des critères de sélection bien supérieurs aux études pour le procureur. À Quito, où il réside en 1613, Beltran de Lumbreri n'est

[85] Ludovico Bertonio, Juan Bautista Chiquetti, Nicolas Mastrilo Duran et Angelo Monitola.

[86] Catalogue de 1607, Peru 4I, f° 112v.

[87] Beltran de Lumbreri, Burgos, le 15 septembre 1602, FG758/308r-v.

[88] ARSI, Cast. 14II, f. 431, n° 15 : «tiene mediano ingenio, buen juizio y prudencia, poca experiencia, buena complexion, sabe medianamente latin, tiene talento para superior y para buen obrero».

cependant pas désigné comme ouvrier d'Indiens. À trente-six ans, il a étudié la théologie morale et se contente pour l'heure d'enseigner le latin, qu'il ne savait que moyennement. Serait-ce une erreur de sélection?

L'expédition de 1604 atteint malgré tout globalement les objectifs fixés par la congrégation provinciale de 1600 et déterminés par le contexte de la province : trouver de futurs missionnaires et permettre la fondation de nouvelles provinces. Les contraintes du choix des candidats, fixées en partie par les provinces espagnoles et italiennes, ne constituent pas des obstacles insurmontables pour les procureurs étant donné que la province péruvienne a les moyens de compléter la formation de ceux qui n'ont pas terminé leurs études. Cependant, le choix se porte sur des individus qui, à terme, deviendront des prêtres et pourront soit former d'autres jésuites, soit participer à la mission : on sélectionne donc autant des jésuites que des futurs missionnaires. De ce point de vue, l'expédition de Torres Bollo répond aux exigences du roi d'Espagne, dont le financement des voyages est exclusivement réservé aux ordres missionnaires. Elle répond aussi aux exigences de l'ordre et au souci de Claudio Aquaviva d'encourager l'élan missionnaire des provinces jésuites américaines. La minutieuse participation de l'administration centrale à la sélection relève de ce souci, même si Rome ne contrôle pas la destination finale des jésuites choisis. Celle-ci dépend d'une décision locale dans laquelle Torres Bollo n'a pas dû manquer de jouer un rôle essentiel en tant que «recruteur» et premier provincial du Paraguay. Un certain nombre de rédacteurs d'*Indipetae* ont donc vu leur vœu exaucé. La lettre de demande des Indes n'est pas seulement l'instrument de la manifestation d'un désir de partir au loin, c'est un rouage essentiel dans la bureaucratie de la sélection des jésuites pour la mission. L'intervention attentive du général, même souple, fonctionne dès lors comme une garantie, face aux provinces espagnoles, que ses choix sont effectivement respectés au moment de prendre la mer.

Aliocha MALDAVSKY

PIERRE-ANTOINE FABRE

UN DÉSIR ANTÉRIEUR LES PREMIERS JÉSUITES DES PHILIPPINES ET LEURS *INDIPETAE* (1580-1605)

Je me suis attaché dans ce qui suit à retrouver les lettres écrites par un groupe d'individus ayant pour caractéristique commune d'appartenir à la Compagnie de Jésus et d'avoir finalement été envoyés aux Iles Philippines entre les dernières décennies du XVI[e] et les premières années du XVII[e] siècle[1].

Problèmes de méthode

La recherche s'est heurtée d'emblée à un obstacle qui pouvait sembler infranchissable : sur 191 jésuites dont l'arrivée aux Philippines peut être recensée entre 1581, date d'arrivée des premiers membres de la Compagnie de Jésus dans les Iles, et 1605, date d'arrivée de l'expédition conduite par Pedro de Chirino, nous n'avons pu retrouver que 31 lettres de demande, pour 19 individus, auxquelles il faut ajouter l'attestation indirecte probable d'une lettre de demande perdue, lorsque le rédacteur de cette lettre supposée, Francesco Almerici, écrit, dans une correspondance adressée à Rome au moment de son embarquement pour Manille à partir d'Acapulco :

> Je m'en vais très allègre et content car, bien qu'ayant désiré il y a déjà quelques années de cela aller dans ces régions et dans celles des Indes orientales, y voyant aujourd'hui mes désirs accomplis, je peux

[1] Cet essai trouve son point de départ, d'une part dans la recherche poursuivie avec Charlotte de Castelnau et Aliocha Maldavsky (dont on trouvera les contributions dans ce volume) sur l'archive des *Indipetae*, d'autre part dans l'enquête collective conduite par le Groupe de recherches sur les missions religieuses ibériques modernes, sous la responsabilité de Pascale Girard, sur le personnel missionnaire philippin dans les dernières décennies du XVI[e] siècle et au début du XVII[e], dont on trouvera également les conclusions dans ce volume, p. 113-172. L'objet de cet essai est de contribuer à l'articulation de ces deux entreprises, la première fondée sur une approche des mobiles et des médiations de la formulation du projet missionnaire (à travers les écrits personnels et administratifs qui en rendent compte), la seconde sur l'étude d'un terrain et des modalités d'implantation et de déplacement des agents de la mission sur le lieu de leur destination (à travers une approche quantitative des sources de recensement).

croire qu'ils ont été ceux du Seigneur. Et malgré tout cela (*y con todo esto*) je suis bien plus content de n'avoir rien obtenu alors parce que je comprends qu'une telle grâce doit plutôt s'appeler le prix de l'indifférence que le fruit du désir, car bien que les désirs soient très grands, ils ne sont véritablement bons que dans l'indifférence à l'égard de ces choses pour lesquelles nous ignorons la volonté de Dieu[2].

Ce premier témoignage, en marge de notre dossier, donne quelque indication sur la destination des Philippines : selon toute probabilité, Almerici a demandé, quelques années plus tôt, la destination générale des «Indes» (dont les Philippines relevaient par le Mexique), et par ailleurs, beaucoup plus précisément cette fois-ci, celle des «Indes orientales», c'est-à-dire de la Chine et du Japon. Qu'est devenue cette première lettre? Le fait qu'elle n'ait pas été conservée n'implique nullement qu'elle n'ait pas été écrite – la lettre citée semble assez nettement indiquer le contraire –, mais plutôt que la première candidature d'Almerici pour les Indes orientales n'ait pas été retenue, et que, par conséquent, sa lettre ne soit peut-être pas entrée dans les archives administratives de l'Ordre. La lettre d'Acapulco date du mois de mars 1584. La date de son départ pour le Mexique n'est pas connue, mais il y est ordonné prêtre en 1583, donc peu avant son départ pour les Philippines. Almerici était membre de la Compagnie depuis 1576, et sa première lettre peut donc remonter à cette première période de son incorporation. On débouche donc sur l'hypothèse d'une discontinuité chronologique profonde entre la formulation de sa demande de partir pour les Indes orientales, son départ effectif pour le Mexique et son arrivée aux Philippines, où il mourra en 1601. Cette discontinuité pose l'un des problèmes les plus difficiles des *Indipetae* : leur fait (lorsqu'elles n'ont pas été retrouvées) et l'autonomie de leur expression (hors de toute sollicitation immédiate) trouvent une confirmation dans la dilation de la réponse apportée à la demande; mais elle renvoie la part émergée des lettres conservées (déjà très nombreuses) à l'océan des lettres perdues, et frappent d'incomplétude toute approche quantitative d'un *corpus* limité, en même temps qu'elle confirme aussi l'importance des relais de la demande dans l'acheminement administratif des vocations vers leur destination[3].

Il reste néanmoins ici un énorme écart entre les effectifs envoyés aux Philippines dans la période considérée (191) et le nombre des lettres conservées pour la même période (31 pour 19 individus) : une lettre pour Gregorio Baroncini, Giovanni Domenico Bilanci, Nicasio Bravo, Adriano Cortes, Nicola Gallardo, Raphael Gil, Hernando

[2] ARSI, *Hisp.* 129, 1/3/1584.

[3] Voir sur ce sujet, à différents niveaux, les contributions de Charlotte de Castelnau et Aliocha Maldavsky.

Paes, Miguel Perez, Vicente Puig, Valentino Rodriguez, Juan Salazar, Baltasar Silvas et Ferdinando Suarez; deux lettres pour Garcia Garces et Francisco Martin, trois lettres pour Antonio Marta et Pedro Martinez, quatre lettres pour Johannes Orel et Laurentius Rodriguez.

L'exemple de Francisco Almerici m'a pourtant encouragé à poursuivre : plusieurs autres lettres font référence à une ou plusieurs écritures précédentes, et qui n'ont pas été conservées plus que celle d'Almerici, comme si leur conservation avait pu n'intervenir qu'à un certain moment, lorsqu'en quelque sorte la candidature qu'elles portaient était devenu crédible. Mais il faut également se garder d'aller trop loin dans cette direction, car les archives des *Indipetae* sont riches de lettres d'individus qui n'ont finalement jamais quitté l'Europe. L'équilibre est ici difficile à tenir, entre l'hypothèse d'une conservation administrative et sélective des lettres envoyées et celle, inverse, d'un recrutement largement indépendant de ces déclarations de candidature, la première basculant du côté d'une gestion des volontés individuelles, l'autre du côté d'une imposition autoritaire des destinations, voire même des départs.

On trouverait cependant un indice, certes ténu, en faveur de la première hypothèse, dans une liste d'individus hâtivement dressée par Pedro de Chirino (au revers d'une lettre[4]) lors de sa visite, comme procurateur pour les Philippines, dans les collèges d'Espagne : sur cette liste de dix noms pour trois lieux (hétérogènes)[5], deux seulement se retrouvent sur les catalogues de la Province philippine et aucun ne correspond à une lettre conservée : le problème reste entier de l'existence d'une lettre de demande pour ces deux noms, mais il faut également considérer, à l'inverse, le fait que les huit individus finalement abandonnés ne sont pas retenus dans les archives comme les auteurs d'une ou de plusieurs lettres. Ces dix individus ont-ils écrit des lettres perdues ou détruites? Ou bien ces dix individus n'avaient-ils pas écrit de lettres, et l'absence de tout engagement écrit a-t-il pesé dans la décision finale, de n'en sélectionner que deux? On voit ici qu'entre les lettres peut-être écrites, les lettres peut-être perdues, les lettres écrites demeurées sans réponse et les lettres – 31 dans notre *corpus* – auxquelles correspond un départ effectif, le champ de l'interprétation est largement ouvert : mais

[4] FG *Indipetae* 758/209 : lettre d'Alonso Perez, de Medina del Campo, du 4 avril 1585.

[5] «Toledo / P. Montalvo / Castilla / P. Gaspar de las Vegas, Rodriguez, P. Francisco de Vicente, P. Diego de Sosa, P. Alonso Rodrigo / Villagarcia / P. Francisco Giron, P. Luis Henriquez, P. Bartolomeo Perez, H. Bartolomeo Alonso».

c'est précisément, je crois, cette ouverture et ce suspens, c'est-à-dire, en définitive, le rapport de la demande et de l'offre, qui sont au cœur de ce que nous essayons ici de démêler. Et je crois essentiel aussi que, dans le doute, ce très petit *corpus* soit interrogé non pas comme l'exception à ce qui serait la règle massive d'un recrutement autoritaire – les *Indipetae* demeurant de l'ordre d'un artifice plus ou moins bien réglé ou, dans une direction inverse mais symétrique, d'un registre purement personnel, subjectif et séparé –, mais comme le rassemblement, certes partiellement aléatoire, d'un échantillon représentatif. Je voudrais, dans ce qui suit, apporter quelques arguments en faveur de cette hypothèse de méthode.

Revenons d'abord à ce qui ressortait de la seconde *Indipeta*, rétrospective, de Francesco Almerici : posera-t-on que les lettres de demande des jésuites finalement envoyés aux Philippines pouvaient ne pas demander cette destination, mais par exemple, celle des «Indes orientales», dont un parcours plus global du *corpus* des lettres pour toute cette période indique incontestablement la forte attraction? Cette question apparemment simple engage en réalité toute la difficulté du statut des Philippines dans l'horizon missionnaire de la Compagnie de Jésus (statut complexe qui explique par ailleurs pour une part le choix de ce terrain pour l'essai de prosopographie que l'on trouvera dans ce volume[6]). Sur les 31 demandes conservées (en faisant pour l'instant abstraction des évolutions internes aux lettres successives d'un même individu), deux seulement n'indiquent que «le désir des Indes», sans aucune autre spécification; deux, le même «désir des Indes», mais qu'elles rattachent explicitement à la visite de Pedro de Chirino ou d'Alonso Sanchez, procurateurs pour les Iles Philippines; cinq, les «Indes orientales» et pour deux d'entre elles, le Japon spécialement; une, le Japon, la Chine, les Indes orientales ou les Philippines, une, les Philippines exclusivement, une, le Japon ou le Pérou, une enfin le Pérou exclusivement.

Que faire d'une telle liste? D'abord ce constat : sur 31 lettres, quatre sont immédiatement attachées, implicitement ou explicitement, à la destination des Philippines. Quatre individus qui demandaient à s'embarquer pour les Philippines s'y sont effectivement rendus. Premier constat apparemment trivial, qui le devient moins dès lors qu'on considère l'énorme brassage de cette correspondance des *Indipetae* et ses pérégrinations complexes à travers l'appareil administratif de l'Ordre. Mais il doit surtout être rapporté aux dates de ces lettres : toutes celles qui mentionnent implicitement et explicitement les Philippines se situent pendant les deux passages du procurateur pour la vice-province, puis pour la province des Philippines. On en conclurait trop aisément que la demande des Philippines ne renvoie ici qu'à la sollicitation immédiate des recruteurs, et que le «désir des Philippines» ne surgit que dans ce contexte : en effet, dans toute la période antérieure, la demande des Indes orientales ne peut être considérée comme exclusive des Philippines, puisque celles-ci sont considérées par les premiers missionnaires jésuites dans les Iles, jusqu'au tournant des années 1585 – lorsque l'accès au Japon et à la Chine à partir de Manille leur est définitivement fermé – comme une voie d'accès vers les Indes orientales, et non pas seulement comme le terme ultime des Indes occidentales, au-delà de l'étape mexicaine[7]. Cette perception est d'ailleurs durable dans la 'vision du monde' des demandeurs, si l'on en juge par la lettre de Laurentio Rodriguez, du collège de Salamanque, qui demande en juin 1606 (sa lettre marque la limite chronologique de notre *corpus*) le «Japon, la Chine, l'Inde orientale ou les Philippines», à une époque pourtant où tout projet de mission vers l'Asie à partir de Manille remonte déjà à un assez lointain passé. On remarque d'ailleurs que les Philippines n'apparaissent qu'une fois dans les deux énumérations géographiques de la lettre :

> Votre Paternité m'a fait la charité de me signaler pour que l'on m'emploie à la conversion des infidèles, ainsi que le P. Pelaez, procurateur de Nouvelle-Espagne, mais cela ne devait pas servir Notre Seigneur que je parte à ce moment-là parce que mes supérieurs m'ont retenu [...] je reviens aujourd'hui vous représenter mes désirs et supplier V. P. qu'elle nous emploie, avec le P. Lugo, dans l'une des nombreuses missions, en particulier *le Japon, la Chine, l'Inde orientale ou les Philippines ou d'autres pays* [...] Que V. P. nous fasse la charité, au P. F[rancisco] de Lugo et à moi-même, de nous envoyer des patentes pour que nous puissions aller au Portugal pour qu'on nous envoie de là vers *le Japon, la Chine, l'Inde orientale ou un autre pays*[8].

Laurentio Rodriguez, dans une première lettre d'une datation incertaine, ne mentionnait que le Japon et la Chine[9], et leur ajoute

[6] P. Girard, J.-C. Laborie, D. Pennec, J.-P. Zuñiga, *«Frailes mozos y de pocas letras». Quatre ordres religieux (augustins, dominicains, franciscains, jésuites) aux Philippines entre 1572 et 1605*, voir dans ce volume, p. 113-172.

[7] Monumenta Mexicana II, p. 206-209 : «Tenemos esperanzas ciertas (...) se abrira la puerta al evangelio en la China y resto del Japon. Y con esta esperanza estaremos en las dichas islas Philipinas», p. 239-243 : «Estrecha a los que vamos en que no salgamos, por ninguna ocasion que se ofrezca, fuera de las islas Philippinas, ni aun por via de consolarnos con los questan en Japon y Canton, que son solas dozienta y cinquenta leguas, diziendo que si se abre la puerta mas, buscaremos ocasiones para no quedar en las Philippinas (...)» (31 janvier et 7 mars 1584, Hernan Suarez au Général Acquaviva).

[8] FG *Indipetae* 759/22.

[9] FG *Indipetae* 759/14 : «j'ai le désir de m'employer à la conversion des gentils, spécialement au Japon et en Chine».

ensuite la destination des Philippines, tout en mentionnant le nom du P. Pelaez, procurateur pour la province du Mexique. Tout se passe comme si les Philippines restaient tenues – sous l'apparence d'une concession à l'indifférence par l'élargissement du choix – dans l'ouverture extrême-orientale.

Non seulement donc les demandes les plus anciennes de notre *corpus* ne peuvent pas être purement et simplement considérées comme l'expression d'un désir floué en plein vol par un détournement vers une destination involontaire, mais la demande la plus tardive continue de s'enraciner dans le projet d'aller «à la Chine», auxquelles s'associe une visée de conversion – «convertir les infidèles», «conversion des gentils» – que l'on retrouve rarement dans l'ensemble du *corpus* des *Indipetae*[10].

[10] Il faudrait compléter cette enquête par deux autres, portant d'une part sur ceux qui partent d'Espagne pour les Philippines, lors des expéditions de 1559, 1600, 1604, 1605, et qui ne dépassent jamais le Mexique : qu'avaient demandé ces individus (une trentaine au total) dans leurs *indipetae*? On conserve deux lettres de Pedro Ruiz, de Cadix, le 27 avril 1592 et le 29 juillet 1593 : il demande «les Indes» dans la première, «les Indes ou d'autres régions d'infidèles» dans la seconde (FG *Indipetae* 758/180, 188). D'autre part sur ceux (mais cette seconde enquête devrait porter sur l'ensemble du *corpus* des *Indipetae* pour la période) qui ont demandé la destination des Philippines sans jamais voir leur demande aboutir, soit qu'ils ne soient jamais partis, soit qu'ils aient été envoyés ailleurs. On peut citer les exemples de Juan de Espinosa, de Saint-Jacques de Compostelle, qui écrit le 22 janvier 1605 : «En entendant dans mon noviciat la Vie de Notre B[ienheureux] P[ère] François Xavier, près du lieu [de naissance] duquel je suis né dans le royaume de Navarre, Notre Seigneur m'a embrasé le cœur d'un grand désir de suivre ses pas en quelque manière [...] Quand est venu dans cette Province le P. Zuniga, procurateur des Philippines, mes supérieurs m'ont donné de grandes espérances qui me consolèrent, car alors je ne pouvais pas... (*no reparando yo entonces*) parce que j'étais un enfant et trop timide pour écrire à V[otre] P[aternité] comme le voulait mon désir, qui m'a suivi lorsque je suis sorti du noviciat [...] Dans ma troisième année de théologie, alors que j'avais mis sur pied mon voyage avec le P. Diaz, procurateur des Philippines, le P. Provincial d'alors défit les choses. Cette occasion passa, mais pas le désir [...] Parce que je doutais de moi (*por tenerme por sospechoso*) je partis m'essayer, aux dernières vacances, après la fin des cours, dans une mission sur les terres les plus sauvages (*la tierra mas inculta*) du Royaume de Galice, en compagnie d'un Père qui a déjà licence de V. P. pour aller aux Indes, et par son moyen je fus témoin de grands bienfaits (*ví frutos copiosos*), et bien que mes péchés aient empêché qu'ils aient été plus grands, les miséricordes de Dieu furent plus abondantes en moi dans ce peu de temps que dans tout ce que j'avais pu vivre jusque-là dans la Compagnie [...] Et, à la première occasion qui s'offrit, qui fut celle du P. Pedro Chirino, visiteur des Philippines et après l'avoir recommandé à Dieu pendant de nombreuses heures de prière, j'ai écrit à V. P. pour lui proposer mon si grand désir» (FG 759, 1); ou la lettre de Cristobal de Frias, de Séville, le 18 janvier 1592 : «J'ai écrit il y a trois ans en donnant comme inconvénient pour aller au Pérou que j'avais là mon père et ma mère, et je désire cela parce que je désire ne pas les retrouver alors que je les ai quittés (*esto lo deseo con deseo de que ya que los dejé no irme a encontrar con ellos*). Que V. P. voie si je peux être d'un profit quelconque aux Philippines ou en Chine» (FG 758, 174r). On trouve inscrit au verso de cette lettre : «Il demande à nouveau les Indes, excepté le Pérou parce que ses parents sont là-bas» (FG 758, 174v). Le même Frias écrit une troisième lettre quelques semaines plus tard, dans laquelle ses parents ne sont plus évoqués; il ne mentionne plus les Philippines, mais seulement «las Indias» (FG 758, 176r). On voit dans ces deux exemples que la cible – mouvante – du «désir» est directement fonction des «occasions» : elle est au *point de jonction* de ce désir et des campagnes de recrutement.

Si l'on change maintenant de point de vue et que l'on s'intéresse au rapport objectif entre l'expression des demandes et le statut des demandeurs – leur niveau de formation, leur degré dans la hiérarchie de l'ordre, etc. – on sera aussitôt tenté, en fonction de ce qui précède, par l'hypothèse suivante : les premières missions philippines, orientées par le gouvernement de l'Ordre vers l'objectif final de l'Extrême-Orient, accueilleraient les demandes d'un personnel plus qualifié, progressivement moins nécessaire en fonction de la sédentarisation des jésuites de l'archipel. À partir de cette hypothèse, la rédaction des *Indipetae* deviendrait après le tournant des années 1590 une procédure administrative d'engagement, correspondant à l'obligation faite à tout partant de signifier la liberté de son choix[11].

Notre échantillon n'autorise pas une telle conclusion : s'il confirme la tendance indiquée (un personnel de moins en moins qualifié), celle-ci ne se retrouve pas dans une évolution parallèle des *Indipetae*. On observerait tout au contraire une relation inversement proportionnelle entre les distinctions des individus dans leur milieu institutionnel d'origine et l'expression de leur «désir des Indes». En effet, les 19 individus demandeurs, s'ils deviennent tous profès plusieurs années après leur arrivée aux Philippines, le deviennent tous en proportion d'un niveau de formation extrêmement inégal, depuis l'absence totale de toute étude jusqu'à un cycle complet avec quatre années de théologie, selon les informations produites par les cata-

[11] Cette décision est progressivement prise entre les généralats de Diego Lainez et Francisco de Borgia (1556-1572), probablement, en autres motifs, pour protéger la Compagnie de Jésus des attaques des familles (voir cette lettre du général Lainez aux supérieurs de la Compagnie : «V.R. dunque mirara (...) nell'inclinatione che in alcuni notara per pasar all'Indie o terre de infideli; che per essere difficile questa missione, et ricercar mola-ta virtu, et special gratia d'Iddio nostro signore per farsi come conviene, havera grato nostro Padre d'intender chi habbia inclinatione et spirituali desiderii d'andar in quelle parti, perche delli tali si potriano poi togliere quelli che si giudicassero atti per tal assunto», *Lainii Monumenta* IV, p. 77-78). On ne peut pas exclure, de ce point de vue, que les lacunes des archives romaines soient dues au fait que les lettres de demandes, bien qu'adressées directement au Général, aient en réalité été conservées dans les Provinces, où elles pouvaient être le plus utiles en cas de conflit. Cette fonction assurantielle nous donne aussi de concevoir la singularité des lettres, leur identité propre, non pas seulement dans les interstices d'une grille bureaucratique, mais *en rapport avec* une logique juridico-administrative.

logues. Les jugements portés sur ces individus par les mêmes catalogues marquent entre leur période européenne et leur période philippine des évolutions notables – de «*flacas fuerzas*», en Aragon en 1603, à «*valet : bona*», en 1608 (pour Adriano de las Cortes) ou de «*medianas fuerzas*», en Castille en 1603, à «*firma*», en 1608 (pour Nicasio Bravo). La précarité de l'échantillon ne permet évidemment pas une interprétation systématique de ces données. Il me semble en revanche qu'un certain brouillage des catégories, tel qu'il pourrait ressortir d'une telle étude portée sur un nombre supérieur d'individus, trouve son expression et sa confirmation dans la rédaction des *Indipetae*. Je ferai trois suggestions de lecture dans cette perspective, qui convergent toutes vers une même hypothèse : tout jésuite embarqué pour les Philippines aurait pu, en droit, écrire une lettre, quels qu'aient été la réalité de son désir, ses mobiles, la précision de son projet, enfin les résistances rencontrées dans son entreprise; car il n'y a pas une explication de la vocation missionnaire dont rendraient compte les *Indipetae*, il y a *une explication avec* l'hypothèse missionnaire, dont les *Indipetae* accomplissent le travail, et qui représente une explication avec l'appartenance jésuite elle-même.

Les Indipetae comme portrait

Premier trait, il n'est pas vrai que tout le monde soit égal devant le «désir des Indes». Certains ont plus de relations que d'autres, et ont pu faire part de leur désir, non seulement au visiteur-recruteur de passage, mais aussi à leurs supérieurs, qui ne sont pas tous égaux non plus : Gregorio Baroncini «a découvert son désir à son supérieur, qui était le nouveau Provincial»[12], qu'il désigne donc d'abord comme son supérieur, puis comme le Provincial. Adriano de las Cortes a consulté «plusieurs vieux Pères, qui m'ont poussé et encouragé à porter en avant mes saints désirs»[13]. Garcia Garces précise dans sa seconde lettre : «Outre le P. Garcia, qui fut pendant quelques jours mon maître des novices, le P. Azor me connaît, ainsi que Francisco Rodriguez et, principalement le P. Vazquez, que j'ai spécialement chargé de cette affaire»[14].

Mais si tout le monde n'est pas égal, il reste que tout supérieur, à partir du moment où il a été «chargé de cette affaire», cessera nécessairement un jour d'être celui que l'on a agi pour devenir celui qui sera agi par la décision du Général, ultime destinataire des *Indipetae* et donneur ultime de la grâce des Indes. Il n'est donc pas de niveau hiérarchique ou de sphère d'influence, qui ne soit en définitive écra-

[12] FG 732, 159r.
[13] FG 758, 356r.
[14] FG 758, 62r.

sé par la supériorité du Général, et devant cela, tout le monde devient égal : la procédure des *Indipetae* est ainsi tout à la fois le lieu manifeste d'un déploiement des médiations institutionnelles et d'un fonctionnement actif des relais de pouvoir, en même temps que d'une brusque contraction de cet espace. Il n'est pas indifférent que toute lettre écrite soit ainsi l'occasion pour celui qui l'écrit de la réactivation d'un lien familial direct, implacable et consolant, merveilleux et terrible, entre le Père général et l'ensemble de ses fils.

Joahnnes Orel, dans quatre lettres successives rédigées en latin en 1605, 1606, 1607 et 1608, lettres directement adressées au Général et sans mention d'aucun intermédiaire, produit la théorie de ce lien en construisant trois infinis : celui de son indignité (*humilimus, insipientibus, inconditis*), celui de son infini désir des Indes (*ferventissimo, ardentissimo desiderio*), celui enfin de l'infinie bonté du Général (*princeps totius bonitatis, immensa bonitas*)[15]. Cette bonté peut seule, par sa propre infinité, conjoindre une infinie humilité et un infini désir qui, sans elle, ne se rencontreraient sans doute jamais. La décision du Général sera un effet de sa grâce : mais dire cela, veut dire aussi que cette décision est incommensurable, qu'elle ne peut être rapportée à aucun moyen humain : on peut, en d'autres termes, passer sa vie à demander au Général la grâce de partir – souvent formulée comme grâce de «mourir aux Indes» – et méditer sa vie durant sur l'infinie distance, seulement comblable par une infinie bonté entre l'indignité et l'horizon du voyage. C'est une méditation en soi. Si les *Indipetae* doivent être lues en fonction de la pratique des *Exercices spirituels* conçus par Ignace de Loyola[16], elles

[15] FG 759, 9r, 16r, 23r, 44r.

[16] Comme le montre bien Charlotte de Castelnau dans ce volume, p. 30-31. C'est tout un champ de recherches qui est ouvert ici, dans une histoire sociale des pratiques spirituelles qui ne se confond ni avec une histoire des pratiques dévotionnelles, ni avec une sociologie des institutions religieuses. Un dossier serait tout spécialement à ouvrir ici, celui des variantes apportées au texte des *Exercices spirituels* entre les premières versions mises en circulation en Italie et la copie apportée par Jérôme Nadal en Espagne au début des années 1560 : l'historiographie des Exercices n'a jamais mis en rapport l'ajout d'une «Méditation sur la mort» dans cette version et la forte promotion de l'horizon du martyre (avec une tentative – à laquelle pourrait justement correspondre cet ajout – de transformation des témoignages reçues des martyrs effectifs dans une fonction du martyre comme idéal régulateur d'une vocation missionnaire acharnée à en retarder l'échéance, dans une suprême humilité) dans la 'propagande' du gouvernement central de l'ordre pour le départ en mission, à un moment – peu étudié encore pour les années 1560 – où les autorités provinciales, en Espagne en particulier, résistent à cette émigration de leurs subordonnés directs. Voir sur ce point, pour la période immédiatement suivante, José Martinez Millan, *Transformacion y crisis de la Compania de Jesus (1578-1594)*, dans F. Rurale (dir.), *I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomatia in Antico Regime*, Rome, Bulzoni, 1998, p. 101-129, et les nombreux aperçus de M. Mustapha, *Rome, Madrid et les Indes : relations iden-*

peuvent aussi être comprises comme une cinquième semaine de ces mêmes *Exercices*, une mise à l'épreuve et un renouvellement, en droit indéfini, de l'"élection' atteinte au terme de la quatrième semaine du livret ignatien.

L'abîme de la «grâce» de partir[17] ouvre également une autre perspective : pour ce qui concerne la décision de l'envoi en mission comme, plus généralement, la destination des Indes, l'opposition constante de l'indignité ou, plus précisément, de l'absence de *mérites* et de la grâce du départ, grâce d'aller «mourir aux Indes», décline sur un tout autre registre que celui de la théologie savante le problème de la relation entre la conduite des œuvres et l'espérance du salut. Dans l'inquiétude de l'horizon incertain, étranger, hostile peut-être des missions lointaines, l'expression de cette relation, qui donne lieu à de très nombreuses variations dans les *Indipetae*, se laisse mal ramener aux cadres dogmatiques du catholicisme romain. Elle témoigne plutôt d'une interrogation qui traverse toute l'Europe – et l'Europe dans son rapport au monde[18]. Cette théologie de la grâce me semble ici d'autant plus remarquable que nous traitons des missions philippines, préliminaires au voyage à la Chine ou conçues et vécues comme telles, comme je l'ai rappelé plus haut : l'incommensurabilité des mérites et de la grâce n'est donc pas réservée à des missions 'sauvages', dans le Nouveau Monde américain, elle participe beaucoup plus globalement, d'une part de l'énorme écart qui pouvait séparer l'*acquis* des futurs missionnaires du *donné* des terres de missions, d'autre part de la distance géopolitique entre la déclaration de candidature et la décision de l'envoi.

titaires entre centre et périphérie dans la Compagnie de Jésus à la fin du XVI^e siècle, dans A. Redondo (dir.), *Relations entre identités culturelles dans l'espace ibérique et ibéro-américain*, Paris, 1995. Sur les Exercices diffusés par Nadal, voir M. Battlori, *Los ejercicios que llevo Nadal a Espana y las meditaciones del juicio y de la muerte*, dans *Cultura e finanze*, Rome, 1983, p. 65-89.

[17] Ferdinando Suarez au Général Everard Mercurian, le 4 mai 1574 : «L'année dernière, j'ai écrit à V [otre] P [aternité] pour l'informer de notre vieux désir de servir Notre Seigneur dans les régions de l'Inde et sur l'ordre de V. P., j'ai reçu une lettre du P. D. Ruiz, dans laquelle il me donnait de bons espoirs d'y parvenir, étant donné que V. P. avait une inclination particulière pour ces missions. C'était différé parce que j'étais dans ma seconde année de cours, et il me dit que je prévienne quand j'arriverais à la fin de la troisième année, parce qu'il croyait que ce serait facile d'y parvenir. Maintenant, j'en ai fini avec les livres du *De Anima*, et j'ai commencé la métaphysique, et il me semble donc raisonnable de faire cette lettre à Votre Paternité, en la priant, pour l'amour de Notre Seigneur de me concéder cette grâce, parce que ce désir est très ancien, depuis que je suis dans la Compagnie, et aussi parce que j'espère dans le Seigneur que mon inclination se retrouve dans les faits (*respondera in effeto*), comme V. P. pourra s'en informer auprès du recteur de ce collège. «(ARSI, *Ital. 144*, 181r.).

[18] La comparaison des missions catholiques et protestantes, *terra incognita*, serait ici d'un apport capital.

Une conversion continuée

Second trait, dans la continuité de l'hypothèse des *Indipetae* comme méditations, ces lettres inscrivent le désir des Indes comme le prolongement, presque la perpétuation d'une conversion, conversion renouvelée à l'état religieux; au point que le directeur spirituel de Gregorio Baroncini propose à celui-ci, pour affermir son désir, d'en faire un vœu : «Il ne *m'*a pas seulement invité (*ha sentito non solo invitarmi*) à embrasser cet esprit comme bon et saint, mais encore à en faire largement (*ampliamente*) le vœu à Dieu, ce que *je* fis en effet le jour de la conception de la Bienheureuse Vierge Marie pendant ma prière et pendant la messe, à la manière dont un religieux doit faire ses vœux». Or la conversion de Baroncini répond directement à ce qu'il indique au début de sa lettre, qu'il commençait curieusement à la troisième personne pour finir à la première, dans une sorte de nouvelle naissance, «le jour de la conception de Marie», réponse à un appel, réponse à l'appel d'un nom qui dit je : «Pendant la première année de son noviciat, faisant les Exercices [spirituels], *il* reçut du Seigneur la vocation des Indes qui était tout à fait hors de sa pensée puisqu'il avait au contraire à cet égard quelque aversion (*havendono piuttosto havuto qualche aversione*)». De cette aversion à sa conversion, Baroncini dit aussi bien le fait que la nécessité d'une véritable conversion, renforcée d'un vœu, pour combattre et vaincre l'aversion. La «vocation des Indes» est progressivement incorporée dans ce combat, Baroncini parvenant à poser simultanément dans cette lettre l'extériorité première de la vocation – un désir antérieur à lui-même – et l'enjeu spirituel de sa transformation dans une volonté. On serre de très près ici ce en quoi, à travers l'expression d'un processus aussi interminable par essence (ou dont le seul terme est la mort) que celui de la conversion à Dieu, la lettre de demande est tout autant, performativement en quelque sorte, la poursuite de ce processus que le témoignage de son achèvement. L'expression du «désir» devient celle d'une volonté, formulée dans le «vœu» : nous sommes ici, je crois, au plus près de ce que Michel de Certeau discerne dans le *volo* de la langue mystique[19]. Baroncini déplace le désir du côté de l'engendrement de la volonté : «[...] il avait au contraire à l'égard de la vocation des Indes quelque aversion. Ce qu'il ne manqua pas de découvrir à son supérieur qui était le nouveau Provincial,

[19] Michel de Certeau, *La fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982, p. 225-243. La force de la démonstration de Michel de Certeau est qu'elle intègre, dans ce qu'il appelle l'«absolu» du *volo* – je ne veux rien, je veux que Dieu veuille –, la séparation de tout attachement, c'est-à-dire aussi, pour ce qui nous concerne ici, la contrainte possible au départ, cette vocation *qui s'impose*. Baroncini substitue à l'expression négative du désir des Indes (qu'il n'avait pas), l'expression d'une volonté dont l'objet n'est plus donné.

ajoutant cependant que l'affaire étant d'une telle importance, il désirait prendre du temps (*desiderava pigliar tempo*) pour la résoudre et attendre du Seigneur Dieu plus grande impulsion et lumière»[20].

Il faut lire de près dans cette perspective tout ce que ces lettres peuvent formuler sur l'indifférence, en particulier lorsque celle-ci prend la forme d'un refus du départ, d'une indifférence jusqu'au refus, comme dans la lettre écrite par Adriano de las Cortes :

> Je supplie par cette lettre Votre Révérence[21] qu'elle me fasse la charité de traiter avec Notre Père [général] les désirs que Notre Seigneur me donne de m'accomplir (de *cumplirme*) dans la conversion des Indiens, comme j'en ai traité avec V. R. C'est ce que j'ai déjà demandé par lettre à N. P., et oralement à mes supérieurs immédiats, en ayant examiné les choses et consulté plusieurs vieux Pères, qui m'ont poussé et encouragé à porter en avant mes saints désirs [...] J'ai traité de cette affaire avec V. P. en posant pour ma part l'indifférence entre telles Indes ou telles autres, et à tel ou tel moment, et que l'on peut demander en religieux obéissant; Dieu m'ayant fait comprendre les inconvénients qu'il y aurait à cela, vous pouvez être sûr que je ne veux ni demander ni signifier ce que j'aurais choisi mais me laisser en tout et me porter (*dexarme en todo y portado*) à la disposition et à la volonté de mes supérieurs, auxquels je fais confiance pour m'ordonner ce qui soit pour la plus grande gloire de N. Seigneur, et j'embrasserai cela en le tenant pour l'obéissance que je voudrais embrasser (*y esso abraçaré yo teniendo lo como obediencia laqual quisiera abraçar*) en ne demandant pas à aller aux Indes si m'en empêcher pouvait correspondre au désir que Dieu me donne [...][22].

S'agit-il – c'est une question qui habite, dans un sens ou dans un autre, l'historiographie des *Indipetae* dans ces dernières décennies, très réduite dans la littérature institutionnelle, peut-être en fonction même de cette difficulté[23] – d'un artifice rhétorique, d'un prêcher le

[20] FG 732, 159r. J'esquisse avec cette analyse de détail une hypothèse de méthode : en fonction du caractère quasiment clos du lexique de ces lettres, clos par nécessité de la présentation de soi dans une langue commune, langue de la reconnaissance et langue reconnaissable, il importe de saisir les distorsions à l'œuvre dans les emplois de ce lexique, ici le mot «désir».

[21] La lettre est adressée à Pedro Chirino, procurateur des Philippines. On lit au verso : «Mémoire du Frère Adriano de las Cortes, pour quand le P. Chirino sera à Rome».

[22] FG 758, 356r

[23] Joseph Guibert signale l'importance de la source pour une histoire spirituelle de l'ancienne Compagnie (*La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 277-278), appelant de ses vœux des travaux qui ne sont venus que bien plus tard, et surtout à l'extérieur de l'ordre.

faux pour savoir le vrai, ou de l'exposition d'une véritable difficulté : ma vocation est-elle d'aller mourir aux Indes, pour je ne sais quoi, dans la peine et les tourments, ou de poursuivre, ici, ce que j'ai commencé? Comment entendre ces mots de Hernando Paez : «Je ne pourrai faire acte plus héroïque que celui de m'arracher à la terre d'Espagne»?[24] Il faut je crois tenir toujours en veille la réversibilité de l'indifférence dans l'ouverture d'un autre désir, toujours ouvert le champ d'une neutralité obéissante, l'élection se trouvant alors au point d'équilibre d'un désir supposé (celui des Indes) et d'un désir revendiqué (celui du renoncement aux Indes) Adriano de las Cortes va d'ailleurs jusqu'au paradoxe (qui nous fournit une indication précieuse sur la spécificité et l'étendue de la pratique des *Indipetae*) d'écrire en fin de lettre : «puisque le style de la Compagnie (*el estilo de la Compania*) est de n'envoyer que celui qui demande, je le fais avec toute la vérité que je peux». L'ambiguité est ici à son comble : la demande précède-t-elle ou accompagne-t-elle une décision favorable à l'envoi (que cette décision soit ensuite ou non réellement suivie d'un départ)?

Mais s'il ne l'avait pas demandé, qui aurait su qu'il voulait partir, s'il voulait effectivement partir? C'est la limite du décryptage rhétorique. L'obligation faite de la demande n'implique pas nécessairement que cette demande soit contrainte. Certes, les procédés par lesquels, pour le dire grossièrement, les postulants demanderaient le contraire de ce qu'il désirent ou produiraient comme souffrance leur désir peuvent être l'expression d'une vérité dissimulée (la vérité, par exemple, de l'arrachement à la terre d'Espagne, sous le masque du départ comme renoncement, perte, ascèse). Mais, *inversement*, ces procédés peuvent entrer dans les conditions de possibilité, pour le postulant lui-même, de dire son désir, de ne pouvoir dire son désir que comme un désir antérieur, combattu par l'exercice d'une indifférence qui ne le sauve que comme volonté pure, disposition absolue à la volonté de Dieu[25].

[24] FG 759, 53r.

[25] Ce 'désir antérieur' qui fonde la première aspiration à la mission, par exemple sous la forme d'un désir de la Chine obstinément à l'œuvre dans la déclaration des vocations philippines, est également joué par Claudio Aquaviva pour soutenir justement l'indifférence nécessaire entre les Indes lointaines et les «Indes d'ici» – mais c'est cette fois-ci le désir de Dieu lui-même. Aquaviva note le 1er août 1594 dans une lettre à tous les supérieurs et provinciaux de l'ordre : «si le Seigneur se montre si désireux des gains que vous moissonnez et récoltez là où il n'avait pas semé, alors il les voudra beaucoup plus encore là où depuis si longtemps et avec une telle bénédiction de grâces il a semé tant de désirs et fait pleuvoir tant de dons pour que des fruits copieux puissent être recueillis» (cité par Alessandro Guerra, 'Os meum aperui et attraxi spiritum quia mandata tua desideriam'. *Claudio Aquaviva nella direzione spirituale della Compagnia di Gesu,*

L'appel du Général

Troisième et dernier trait : si la lettre de demande peut nous apparaître comme un rituel majeur de la Compagnie de Jésus à partir de la fin du XVI[e] siècle – et la contribution d'Anna Rita Capoccia montre qu'elle le demeure très tard[26] –, c'est parce qu'elle est, tout autant qu'une «représentation» au Général (pour reprendre le terme employé par Laurentio Rodriguez[27]) du désir des Indes, une présentation de soi au Général, un autoportrait en humilité pour le Général.

Il faut, d'une part, prendre la mesure de la singularité et de la puissance de ce rapport : les membres d'une institution implantée dans toute l'Europe, et dont l'activité ordinaire, que l'on considère les relations internes à l'ordre ou son rayonnement extérieur, se déploie largement à une échelle locale, régionale (provinciale) ou nationale, s'adressent en dernière instance sur le sujet de l'envoi en mission à une autorité unique, qui brasse la totalité des effectifs du corps. L'arbitrage renvoie certes chacun des membres à son appartenance, en particulier en fonction de la géographie des empires[28],

dans M. Catto, I. Gagliardi, R. M. Perinello (dir.), *Direzione spirituale tra ortodossia ed eresia*, Rome, 2001). Signalons aussi, sur ce sujet du désir, la remarquable introduction récemment donnée à un choix d'*Indipetae* par Marina Massimi, *Um incendido desejo das Indias...*, Sao Paulo, 2002.

[26] Voir dans ce volume p. 89-110.

[27] Le 20 juin 1606 : «Votre Paternité me fit la charité de me signaler pour que j'aille m'employer à la conversion des infidèles, mais le P. Pelaez, procurateur de Nouvelle Espagne ne devait pas servir Notre Seigneur en faisant en sorte que j'y aille parce que mes supérieurs m'ont retenu [voir sur ce point nos premières remarques] [...] A nouveau je représente mes désirs à V. P. et je la supplie de nous [Laurentio Rodriguez et le P. Lugo] employer dans quelqu'une des si nombreuses missions, en particulier le Japon, la Chine, les Indes orientales, les Philippines ou d'autres pays.» (FG 759, 22r.).

[28] Cela ne va d'ailleurs pas sans conflits, en particulier, pendant la période que nous considérons ici, au sujet de la Chine et du transfert des missionnaires des Philippines sur les côtes du continent : les autorités portugaises bloquent l'accès des jésuites venus de l'archipel, possession espagnole, mais le gouvernement central de l'ordre d'une part, et les missionnaires philippins d'autre part, se plient difficilement à cette contrainte. Le généralat d'Acquaviva est traversé par cette contradiction entre les règles de partage territorial des puissances impériales (sources financières essentielles des expéditions missionnaires) et la géopolitique universelle de la Compagnie de Jésus. Laurentio Rodriguez joue de cette contradiction lorsque dans sa «représentation» au Général du 20 juin 1606 il note : «Que V. P. ne se prive pas de tout le bien des nôtres d'Espagne dans la compagnie de ceux des nôtres qui sont d'autres pays [...] Je dis cela parce que j'ai entendu dire qu'il ne plaît pas aux nôtres du Portugal d'emmener avec eux ceux d'Espagne parce qu'il leur semble qu'ils ne s'accomodent pas de leur manière (*que no se acomodan de su modo*)» (FG 759, 22r).

mais du point de vue des demandeurs, c'est bien cette souvent lointaine instance qui régit leur destin, et dont ils attendent le jugement. Je reviendrai pour finir sur ce dernier aspect.

D'autre part, l'extraordinaire convergence vers le Général de la Compagnie de ces lettres de présentation, de ces lettres de créances en quelque sorte, constitue son autorité autant qu'elle en découle. Nicola Gallardo écrit à Rome le 8 décembre 1574[29] :

> Le vif désir que j'ai souvent ressenti en moi depuis trois ans d'aller servir notre Seigneur aux Indes, et le fait de voir que V[otre] P[aternité] a envoyé plusieurs frères coadjuteurs auxquels Notre Seigneur a donné de semblables désirs me donnent l'audace de représenter le mien à V. P., pour que, au moment qu'il semblera à V. P., elle juge que mon désir est bon en me nommant pour que j'aille servir dans l'office de *pomadero*, qui est le mien aujourd'hui au collège d'Alcala. La première raison qui me donne la force de désirer cela est de savoir que, quelles que soient les Indes où m'envoie l'obéissance, je souffrirai plus pour Jésus-Christ, et ce désir de souffrir grandit tellement en moi qu'en sort le désir de me voir là où il y ait le moins de repos, pour l'amour de N. S. Si V. P. doit envoyer, qu'elle se souvienne de moi, puisque mon désir, en quelque manière, apparaîtra à V. P., dont notre Seigneur augmente la vie avec abondance de dons et de grâces divines (*y este deseo de padecer crece en mi alma tanto que del me sale este deseo de verme donde menos descanso tenga, por amor de N. S. V. P. aviendo de enviar se acuerde de mi pues mi deseo en alguna manera se constara a V. P. cuya vida nro Sr aumente con abundancia de divinos dones y gracias*)[30].

Le portrait de soi devant le Général est, ici encore, outre le trait politique que je relève[31], le lieu d'une conversion des talents (celui de connaître et de parler des langues, celui de savoir s'adapter à n'importe quel pays) dans la grâce d'un service – grâce recue d'une souffrance. Mais si elle est la recherche du salut de soi dans le geste même de ce portrait humilié – deux lettres sur 31 (celles de Lauren-

[29] Les (rares) lettres conservées des années 1560 et 1570 sont particulièrement précieuses : non que la totalité du *corpus* (depuis le début de l'archivage spécifique des lettres, au début des années 1580, jusqu'à la suppression de l'Ordre), ne présente une infinité d'appropriations du modèle progressivement élaboré – et jamais explicitement formulé – pour la rédaction de ces lettres, mais la période primitive fait justement apparaître, dans cette phase d'élaboration, un certain nombre de virtualités, dont la lettre qui suit témoigne fortement.

[30] ARSI, *Hisp. 122*, 246r.

[31] Trait théologico-politique dans l'accent que lui donne la lettre adressée à Rome par Petrus Martinez le 24 septembre 1601, par laquelle une sorte de contrat semble lier la vocation confirmée par Dieu et la réponse du Général : «Après beaucoup de prière, Sa Majesté *m'a concédé* ce que je désirais, en me rendant indifférent entre toutes les destinations vers lesquelles V. P. voudrait m'envoyer. J'espère que, de la même manière qu'Il m'a mu au désir de cette idée, il mouvra V. P. pour que celle-ci *me concède* la grâce du départ.» (FG 759, 25r.).

tio Rodriguez, citées plus haut) évoquent la conversion des 'autres' –, si l'épreuve de soi, le combat des doutes, l'écoute de l'esprit, prennent parfois le tour d'une aventure intérieure sans retour, c'est aussi en fonction d'un autre vertige, celui, extérieur, des Indes lointaines, dont les lettres réfléchissent en quelque sorte la radicale altérité autant que le vertige des Indes en produit l'espace possible.

Les trois lettres adressées au Général Mercurian par Antonio Marta, jésuite de Padoue, en 1575 et 1576, pour un départ en 1583, sont exemplaires (parce qu'attendues *et* parce qu'une voix singulière s'insinue dans l'écho qu'elles renvoient) des différents traits que j'ai essayé de repérer.

Le 9 septembre 1575 :

> Je suis forcé (*È forza*) de découvrir à Votre Paternité le grand désir que j'ai d'aller aux Indes, parce que je ne peux plus le contenir depuis sept ans que je le tiens caché, attendant que mes supérieurs, avec l'autorité qu'ils tiennent de Dieu, me commandent d'y aller; ainsi, avec ce bouclier (*questo scudo*) de l'obéissance, mes forces ont grandi et les scrupules de l'amour – propre ont cessé. J'ai prié le P. Francisco Adorno, notre Provincial, qu'il veuille bien m'écrire au nombre de ceux qui devaient sur ordre de Votre Paternité être désignés (*nominati*) par lui comme aptes à cette entreprise[32], mais je n'ai rien pu obtenir de lui, qui a déclaré ne pas vouloir dégarnir la Province, trop nécessiteuse de sujets. Cette réponse n'a pas suffi à m'apaiser, car il m'a semblé que la négative était plutôt pour une tentation de ma constance (*una tentazione della mia constantia*) que l'interprétation de la volonté du Seigneur. Ce pourquoi je supplie V. P., par les entrailles du Christ, qu'elle veuille bien m'éclairer là-dessus parce que je suis résolu pour aujourd'hui et toujours à ce qu'elle décidera de me faire entendre [...] Les forces du corps sont telles que je pourris dans l'inactivité (*nel ocio*) et que je deviens plus gaillard dans les tâches (*le fatiche*), et bien que je ne sache ce que devront être les tâches de l'âme, tout au moins vit en moi un très grand désir de souffrir et de mourir pour le Christ, longuement éprouvé dans la prière et dans les sacrifices [...].

Le 26 septembre :

> Je sais bien que j'ai dans une autre lettre découvert à V. P. le désir que j'avais d'aller aux Indes, mais pour être sûr qu'elle l'a reçue, j'ai voulu par l'occasion de nos frères qui voyagent à Rome le découvrir à nouveau avec cette seconde lettre[33], afin que je ne puisse jamais être accusé d'avoir été négligent à recevoir et suivre, autant que je pouvais, les saintes inspirations du Seigneur. Il est bien vrai que j'aurais de beaucoup préféré, si cela avait été possible, envoyer à V. P. mon désir lui-même, plutôt que lui signifier par des lettres et des mots, parce que je me rends compte que si elle le voyait si vivant, si ancien, et éprouvé et expérimenté par tant de prières et de sacrifices, elle sera avec plus de facilité encline à le louer et à l'embrasser. Car j'ai confiance que la même lumière qui découvre continûment à V. P. la manière de bien gouverner la Compagnie lui découvrira aussi le plus profond de mon cœur, de telle sorte que, voyant clairement en lui la qualité de ce désir que j'ai elle puisse penser que le satisfaire reviendrait à la gloire de N[otre] S[eigneur]. Au sujet de la santé du corps, je vous dirai à nouveau, parce qu'il importe beaucoup que [V. P.] le sache, que ma vigueur croît avec l'exercice et le travail, et se conserve très bien par ce moyen, alors qu'au contraire l'inactivité de la chambre (*l'ocio della camera*) l'affaiblit et la corrompt, au point de toucher la mort de la main si un autre exercice de vie ne m'est pas donné[34]. Je sens ma vigueur se renouveler quand je sors commercer et agir avec d'autres personnes (*negociare e pratticare con le persone*). Pour le reste de ce que l'on peut rechercher en moi pour cette mission, je n'en dirai rien, sinon ce que vous répondra le P. Francescio Adorno s'il vous semble opportun de l'interroger. À moi, il revient de prier le Seigneur pour qu'il fasse correspondre d'une part le jugement (*il giudicio*), d'autre part le grand désir que je ressens de souffrir pour le Christ [...]».

[32] Ce bref passage retrace clairement l'acheminement administratif de la demande : proposition des supérieurs, arbitrage du Général : on conçoit à partir de là l'usage documentaire des lettres, croisées avec d'autres sources (les *memoranda* rédigés par les supérieurs eux-mêmes, les catalogues, etc.) pour l'information des responsables romains qui, sauf exception, *ignorent tout des postulants*.

[33] Ruse du scripteur – ou ruse du désir? Le désir se découvre à nouveau dans le moment même où est rappelée sa découverte antérieure. Irrésistible retour, dans la performativité de l'écriture, d'un désir passé, ou que la lettre dit d'abord au passé (et dès la première lettre : «ce désir que je tiens caché depuis sept ans [....]». Le désir devient alors un désir commandé, qui ne demande plus, mais qui répond.

Le 24 juillet 1576 :

> Il m'est très précieux que le P. Gio. Andrea Terzo, ancien recteur de ce collège, viennne à Rome, parce qu'il pourra très bien informer V. P. de mon insuffisance pour ce gouvernement [...][35]. Il n'est pas besoin que je m'offre à V. P. pour autre chose que je puisse faire, parce

[34] Le souci d'éviter tout signe d'une sortie de l'indifférence dans une indication expresse du désir de s'employer à la mission (sinon comme désir éprouvé, etc., et dont le postulant voudrait pouvoir faire l'offrande ou le sacrifice au Général), conduit Marta à faire de l'envoi en mission le «moyen» d'une bonne conservation du corps, pour une fin qui reste indéterminée. Spectaculaire inversion, manifestement tactique, mais qui montre bien l'insertion de la perspective missionnaire dans un discours général, directement issu des Constitutions de l'ordre, sur la conservation du corps, celui des individus particuliers, et celui de la Compagnie dans sa fin ultime, la «gloire de Dieu» – dont Marta se recommande par ailleurs dans cette même lettre.

[35] Antonio Marta demande à être suspendu de la charge de recteur du collège de Padoue. Que Marta soit finalement envoyé en mission après, et seulement après l'aveu de cette «insuffisance», montre que la destination missionnaire n'est pas nécessairement conçue comme la plus noble au sein de l'ordre, alors même que l'implantation aux Philippines est encore envisagée à la fin des années 1570 comme un poste avancé en direction de la Chine.

> qu'étant serviteur très indigne de la Compagnie, je dois en toutes choses qui me seront commandées obéir toujours promptement et avec allégresse, même s'il s'agissait (*se ben fosse*) de partir demain aux Indes, ce que j'ai toujours eu de la gratitude à désirer, et ce qui me serait d'une plus grande gratitude encore à obtenir. Mais il me reste seulement à recommander à V. P. le bien spirituel de ce collège[36].

Le petit groupe des lettres retenues ici, qui ont toutes en commun d'avoir accompagné le parcours administratif de la candidature de leur auteur jusqu'à sa sélection finale, parfois au terme de plusieurs demandes et de nombreuses années d'attente, articule pour toutes, quels que soient la précision géographique de leur ambition et le déploiement analytique de leurs déterminations, la relation entre une vocation et ce que l'on pourrait appeler une *provocation*. La déclaration de la vocation n'est jamais séparable du postulat d'une demande à laquelle elle répond; le postulat de la demande ne referme jamais l'horizon du désir auquel cette vocation répond. De ce point de vue, les *Indipetae* exposent ceux qui les écrivent à une tension nécessaire entre ce qu'ils espèrent de la décision de l'institution et ce qu'ils redoutent d'elle, entre leur légitimité et leur reconnaissance, comme si l'attente d'être appelés finissait par devoir exactement correspondre, jusqu'à pouvoir s'y substituer, au projet de partir. Il est sans doute définitivement impossible de savoir, de la vocation ou de la provocation, ce qui l'emporte, et les *Indipetae*, avant d'ouvrir pour nous les abîmes de l'interprétation, ont peut-être d'abord été un formidable piège spirituel.

Pierre-Antoine FABRE

[36] ARSI, *Ital. 148*, 298r-v, 361r; *Ital. 151*, 342r.

ANNA RITA CAPOCCIA

LE DESTIN DES *INDIPETAE* AU-DELÀ DU XVI[e] SIÈCLE[1]

Hypothèses de recherche sur les «Indipetae»

Dans le cadre nécessairement limité de cette étude, et avant d'aborder quelques-uns des aspects les plus 'prosopographiques' de ces lettres, on voudrait indiquer brièvement les hypothèses de travail suivies sur les *Indipetae*.

Cette étude fait partie d'une recherche plus vaste qui envisage cette source dans une double perspective : première direction, les *Indipetae* sont des lettres à usage des généraux en vue du recrutement des missionnaires, plutôt que des documents où l'on cueillerait l'«expression de jeunesse peut-être, mais riches d'éléments humains» ou «un témoignage éloquent de ferveur collective»[2]; deuxième direction, elles mettent en lumière deux arguments récurrents auxquels font appel les aspirants missionnaires aux fins d'obtenir le résultat souhaité : être envoyé pour évangéliser «les Indiens». Ces arguments peuvent, à mon avis, se regrouper autour de deux thèmes : premièrement, celui de «l'indifférence», état spirituel mais également théologique qui conduit au second «le désir de martyre»[3]. La formulation de ce désir, qui pourrait dans un premier temps sembler en contradiction avec l'idée ignatienne d'un apostolat de «service» et de secours des «âmes», a en réalité sa source dans les textes fondamentaux de la formation spirituelle du jésuite et dans la mise en pratique des directives du fondateur contenues dans les *Exercices Spirituels* et les *Constitutions*.

[1] Je remercie Antonella Romano pour les conseils qu'elle a bien voulu me donner, dès la première rédaction de mes recherches sur les *Indipetae*. Texte traduit de l'italien par Antonella Romano et Claudine Stalmarski.

[2] E. Lamalle, *L'archivio di un grande Ordine religioso : l'Archivio Generale della Compagnia di Gesù*, dans *Archiva Ecclesiae*, XXIV-XXV, 1, 1981-1982, p. 102.

[3] Cf. Anna Rita Capoccia, *Un'ipotesi di lettura per le* Indipetae *italiane del Settecento : indifferenze et desiderio di martirio*, *Nouvelles de la République des Lettres*, I, 2000, p. 7-43.

Cette recherche doit donc aboutir à l'établissement d'une typologie des *Indipetae* (limitées dans mon cas, à celles du XVIII[e] siècle, mais qui pourrait être étendue à celles du XVII[e] siècle), reposant sur l'examen de la structure, du récit de l'envoi en mission et du rapport qu'elles mettent en jeu avec la hiérarchie de l'Ordre; ainsi, par comparaison au modèle établi, celles qui ne peuvent être classées dans une typologie déterminée, pourraient-elles être identifiées en tant qu'expressions subjectives et interprétations originales, échappant à une procédure qui, était plus ou moins fixée dans la période prise en compte dans le cadre de cette contribution[4]?

Ces deux objectifs procèdent de la lecture analytique de 973 *Indipetae* provenant d'Italie et rédigées par des jésuites italiens au cours du XVIII[e] siècle[5]. À partir de l'hypothèse, évoquée plus haut, que les *Indipetae* sont des documents utilisés pour la sélection des missionnaires, on a, pour simplifier l'examen de cette documentation conservée à l'*Archivio Romano* de la Compagnie, analysé le corpus à l'une des quatre questionnaires suivants :

1 – identification des *Indipetae*, dans lesquelles les aspirants missionnaires ne requièrent pas de façon générique les «Indes», mais désignent le lieu précis où ils souhaitent se rendre;

2 – concernant ces *Indipeti* qui explicitent une destination spécifique, établissement d'un rapport entre les requêtes et les départs en mission, fondé sur les données fournies par les *catalogi* des diverses missions et provinces;

3 – examen des extraits liés aux *Indipetae* des *Epistolae communes* des généraux concernant la requête de missionnaires pour des lieux déterminés;

4 – vérification de l'effectivité des envois sur les *Catalogi* des missions demandées;

*Définition de l'*Indipeta

Avant d'aborder ces différents aspects, on voudrait proposer une définition de ce type de source : l'*Indipeta* est une lettre qui exprime à la fois un vœu et manifeste, selon un modèle, une volonté que le jésuite soumet au Général. Le vœu exprimé dans les *Indipetae* est la manifestation de la volonté de l'individu, qui coïncide cependant avec la finalité générale et collective, tout à la fois politique et spirituelle, d'expansion de l'Ordre et de propagation de la foi catholique :

[4] On renverra en particulier à l'*Indipeta* de G. Gori, publiée en annexe.

[5] Les boîtes 750 e 751 du Fondo Gesuitico des Archives Romaines de la Compagnie (ARSI).

> Il y a longtemps que j'ai le très grand désir d'aller dans les endroits les plus reculés du monde pour faire ce qu'il plaira à mes supérieurs, au service et à la gloire du Seigneur et bien qu'ayant tenté de l'écarter, en me disant qu'ici aussi il y avait tant à faire, je ne suis pas parvenu à m'apaiser, car mon cœur me disait clairement que le Seigneur serait plus près de moi pour atteindre la sainteté et aider mon prochain, si, résolument, je quittais ma patrie, mes amis, ma famille, les lieux connus et si je disais définitivement adieu à ce monde, sans l'espoir de le revoir jamais et cette considération m'a ému bien des fois et m'émeut maintenant encore et enflamme mon désir[6].

La collection des *Litterae Indipetae* appartient au *Fondo Gesuitico* des Archives Romaines de la Compagnie de Jésus. La dénomination de *Fondo Gesuitico* a été attribuée à une partie des Archives confisquées par l'État italien. Le fonds, qui constitue une des trois divisions des Archives, a été restitué à la Compagnie et a gardé cette dénomination. Il est subdivisé en XIX «titres», dont deux (le VIII et le IX) concernent les missions[7].

La collection des *Indipetae* constitue le *titulus* IX du *Fondo Gesuitico* et est formée de 14.067 lettres, classées en ordre chronologique et regroupées par Assistances, en 29 boîtes. Il arrive de trouver, joints aux demandes de départ des jésuites, les lettres d'informations sur les postulants, adressés par des provinciaux aux pères généraux. Les *Indipetae* sont rédigées par 5.167 jésuites différents, à l'adresse du père général pour obtenir la destination à l'apostolat des missions aux «Indes»[8]; souvent ces derniers réitèrent leur demande plusieurs fois. D'autres *Indipetae* font partie de la correspondance ordinaire des diverses assistances ou provinces[9].

L'*Indipeta* trouve sa raison première dans un document officiel qui attribue au père général le pouvoir de la décision finale concernant l'envoi vers les missions d'outre-mer. Les missions des XVI[e], XVII[e] et XVIII[e] siècles correspondent à de véritables provinces : s'y rendre présuppose donc un changement de résidence, réglementé

[6] Archivum Romanum Societati Jesu (par la suite ARSI), *Fondo Gesuitico* (par la suite FG) 750, n. 212, Nicolò Stagliano, Naples, 18 juin 1705.

[7] Les deux autres divisions : «Archivio dell'antica Compagnia» (1540-1773) et «Archivio della nuova Compagnia» (depuis 1814); cf. E. Lamalle, *La documentation d'histoire missionnaire dans le «Fondo Gesuitico» aux Archives Romaines de la Compagnie de Jésus*, dans *Euntes Docete* XXI, 1968, p. 131-133; M. I. Gramazio, *Inventario delle* «Indipetae» *dell'Italia (1589-1595) nel Fondo Gesuitico dell'archivio Romano della Compagnia di Gesù*, thèse de fin d'études de l'École du Vatican en Archivistique, Paléographie et Diplomatie, Rome, 1993, p. 2-3.

[8] Entre le XVI[e] et XVIII[e] siècle, le terme «Indes» désigne indifféremment les continents asiatique et américain.

[9] Cf. E. Lamalle, *L'archivio di un grande Ordine religioso : l'Archivio Generale della Compagnia di Gesù*, dans *Archiva Ecclesiae*, XXIV-XXV, 1, 1981-1982, p. 102-103.

par une norme juridique, qui dépend de l'approbation ou du refus du père général[10]; dès le début, d'ailleurs, les pères généraux se sont réservés, sur le recrutement des missionnaires[11], un droit de regard dont on trouve la source dans les *Constitutions*[12].

Par le biais de l'*Indipeta*, on demande les Indes au sens suivant : «un lieu quel qu'il soit où implanter et établir la sainte foi catholique, qu'il s'agisse de l'Asie, de l'Amérique, ou des îles voisines à ces continents»[13].

Les terres de Mission les plus demandées au XVIII^e siècle

La première étape de l'analyse est d'individualiser les *Indipetae*, dans lesquelles on ne demande pas les «Indes» de manière générale mais où le lieu de destination, autrement dit la terre de mission souhaitée par l'aspirant missionnaire, est spécifié. Les requêtes pour l'Amérique, pour les Philippines ou pour d'autres lieux, peuvent être également motivées par la décision de répondre à un besoin de missionnaires dans le lieu précisé par l'*Indipeta*, dont l'aspirant a été informé par les rapports en provenance de ces territoires mais également, comme nous le verrons, par les *Epistolae Communes* des pères généraux.

Dans les lettres prises en considération, la Chine et les Philippines sont les deux pays les plus prisés par les jésuites italiens du XVIII^e siècle.

Entre 1676 et 1770[14], 167 des 973 *Indipetae* du corpus, spécifient la destination désirée par le postulant : 41 requêtes pour les Philippines, 31 requêtes pour la Chine, 23 pour le Mexique, 14 pour le Chili, 10 pour le Paraguay, 7 pour le Japon, 5 pour le Marañón, 5 pour la Californie, 4 pour Tunis, 3 pour le Brésil, 3 pour l'Amérique, 3 pour le Malabar, 2 pour les «Indes du Nouveau Règne», 2 pour Madoura, 2 pour le Tibet, 1 pour l'Éthiopie, 1 pour l'Afrique du Nord, 1 pour le «Mont Liban», 1 pour l'Argentine, 1 pour la Palestine, 1 pour la Turquie, 1 pour la Dalmatie, 1 pour la Grèce, 1 pour Madagascar, 1 pour Zante, 1 pour le Tonkin, 1 pour la «Barbarie[15]». Ces résultats ont été inscrits dans les tableaux I-XIV, qui

[10] Cf. E. Lamalle, *La documentation d'histoire missionnaire*... cit., p. 161.
[11] *Ibidem*.
[12] Cf. *Monumenta Historica Societatis Jesu* (dénommé par la suite MHSI), *Monumenta Ignatiana*, series tertia, *Constitutiones*, vol. 65, *tomus tertius, textus latinus*, Rome, 1938, partie VII, c. 2, p. 203. Cf. ivi, P. IX, c. 3, p. 251.
[13] Cf. ARSI, FG 751, 141. *Indipeta* de Giovanni Battista Pagano, Naples, 2 janvier 1722.
[14] Cf. ARSI, FG. 750 et 751.
[15] C'est-à-dire le pays des Berbères. Dans la lettre, on demande, par

donnent le nom du jésuite auteur de l'*Indipeta*, la date de la demande, la provenance de la lettre.

La Chine

Le cas de la Chine mérite qu'on s'y attarde un instant. En effet, pendant le XVIII^e siècle, la mission jésuite de Chine est sujet à problèmes, d'une part, en raison des nombreuses querelles sur les méthodes d'évangélisation, opposant les Ordres religieux présents à l'époque sur ce territoire, d'autre part, en raison des différentes dissensions existant entre la Curie pontificale et les jésuites et, enfin, en raison de la brûlante question des rites[16].

Une question vient naturellement à l'esprit : pourquoi, malgré tout, la Chine est-elle si demandée? L'influence exercée par la très vaste littérature apologétique des XVII^e et XVIII^e siècles, pourrait constituer une première réponse à cette interrogation, car ces textes transmettent une image extrêmement positive de l'Orient, de ces «nouvelles terres», même si certains rapports de mission révèlent une réalité difficile. La diffusion de l'image de l'Orient en Europe s'effectuait, au XVII^e siècle, à travers les relations de voyages rédigées par des hommes cultivés qui rendaient compte d'échanges humains entre deux civilisations hétérogènes : à partir de la première moitié du XVII^e siècle en effet, la Chine devint l'objectif principal des voyages en Orient, non seulement en termes géographiques, mais surtout en tant que «pôle de référence le plus élevé et le plus significatif», même au plan moral et politique, terre de «grande valeur spirituelle», vers laquelle convergèrent aspirations, expériences et mythes propres à la civilisation européenne[17]. Les missionnaires jésuites eurent un poids déterminant dans la construction et la diffusion d'une image mythique de la Chine dans la culture européenne, en exaltant l'idée de la «supériorité morale» de ce peuple. L'idée de la Chine provoqua une profonde crise, spirituelle, religieuse et idéologique : les longues polémiques sur la chronologie universelle, l'universalité du déluge, l'antiquité du monde, une morale chrétienne qui ne devait pas être nécessairement le fruit de la Révélation ou de la théologie occidentale en constituent la preuve. En Italie, l'intérêt pour la Chine, diffusé principalement à travers les récits des mis-

conséquent, indifféremment le Maroc ou l'Algérie ou encore la Tunisie ou la Libye.
[16] Pour la bibliographie relative à la controverse des Rites, il est essentiel de se référer à R. Streit, *Bibliotheca Missionum*, Aachener Missionsdruckerei A.G., dans Aachen, vol. V, 1929, (années 1600-1699), p. 684-961 et vol. VII, Aachen, 1931 (années 1700-1799), p. 1-488, n. 2006-3871.
[17] Voir A. Cadona, F. Gatti (dir.), *Cina : Miti e realtà*. Actes du colloque, Venise, 21-23 mai, 1998, Venise, 2001, *passim*.

sionnaires, révélait particulièrement un intérêt d'ordre érudit et scientifique. Les missionnaires jésuites apportèrent une contribution de premier plan à la connaissance de cette terre, en en transmettant une image étroitement liée à cette «finalité noble et apologétique» qui devait s'étendre à tout le XVII[e] siècle. L'activité de «propagande» en faveur des missions d'Orient, initiée entre la fin du XVI[e] siècle et le début du XVII[e] siècle, se répandit en Italie à travers l'œuvre de Nicolas Trigault[18], qui apporta en Europe les manuscrits du fondateur de la mission en Chine, Matteo Ricci. Cette dimension apologétique se retrouve dans l'œuvre de Cristoforo Borri[19], qui attribue les «importants succès» de la prédication jésuite en Chine à des causes politico-historiques, et à l'œuvre de Martino Martini. Daniello Bartoli[20] et Athanasius Kircher contribuèrent pleinement à la réalisation de la mythification de la terre chinoise, ce que les récits missionnaires n'avaient pas totalement réalisé à cause de la prégnance des difficultés liées à l'évangélisation. L'intérêt historique érudit et le but apologétique s'ajoutent à celui philosophique et idéologique : l'Orient et la Chine en particulier, constituèrent, aux XVII[e] et XVIII[e] siècles, un référent essentiel qui contribua à bouleverser la spiritualité et la culture de cette époque.

L'image mythique et apologétique de la Chine, qui nourrit des problématiques historiques, philosophiques et théologiques[21], à travers les nombreuses controverses sur la question des rites, se poursuivra, dans l'Italie et l'Europe, tout au long du XVIII[e] siècle : dès lors, le caractère de plus en plus aigu de ces controverses exigea que l'œuvre missionnaire jésuite trouve le soutien d'une entreprise éditoriale non seulement scientifique, mais aussi «théologico-doctrinale et apologétique».

Les *Lettres édifiantes et curieuses*, par exemple, dont Pinot souligne le but utilitariste et la fonction de plaidoyer contre les accusations d'idolâtrie[22], font l'éloge du peuple chinois, de ses lettrés et de ses souverains; elles exaltent l'apostolat militant des jésuites mais, par ailleurs, mettent en lumière la réalité des persécutions. Les *Lettres* propagent «des mythes chers» à la culture européenne de l'époque; elles sont au centre de bon nombre de polémiques[23] et donnent deux images contrastées de la terre chinoise : éden économique, moral et politique mais également lieu d'apostolat ingrat.

Bien plus que d'autres terres, la Chine représente un espace à la fois fascinant et dangereux dans lequel aller planter la «semence» de la foi catholique. L'*Indipetus* qui la souhaitait, exprimait rarement son opinion au sujet des questions idéologiques et apostoliques épineuses qui s'y étaient développées.

De 1696 à 1730[24], les requêtes pour la Chine se montent à 31; cependant, il convient de ne pas oublier que toute requête pour les missions étrangères où le lieu n'est pas spécifié, implique également la Chine. Les jésuites du XVIII[e] siècle étaient conscients de la situation qui régnait dans cette terre «mythique» : les généraux Michelangelo Tamburini et Francisco Retz le rappelèrent à tous les supérieurs de la Compagnie, par deux lettres écrites à dix ans d'intervalle. La première, du 12 octobre 1723, constituait un ordre péremptoire donné à tous les jésuites, de s'abstenir de parler ouvertement et de s'en tenir, à propos des Rites Chinois[25], aux décisions

[18] N. Trigault se rendit principalement à Naples, Rome, Florence et Milan. Il fut envoyé de Chine en Europe par N. Longobardo, pour défendre la cause des missions chinoises. Sur Trigault, cf. V. Pinot, *La chine et la formation de l'esprit philosophique en France*, Paris, 1932, p. 284-285; S. Zoli, *La Cina e la cultura italiana dal Cinque al Settecento*, Bologna, 1973, p. 59-61; E. Lamalle, *La propagande du p. Nicolas Trigault en faveur des missions de Chine (1616*, dans *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 9, 1940, p. 75-89; L. Fezzi, *Osservazioni sul* De christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Iesu *di Nicolas Trigault*, dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 1999, p. 541-566.

[19] Dans la Relatione della Nuova Missione delli P. Della Compagnia di Giesù al Regno della Cocincina scritta dal P. Christoforo Borri Milanese della medesima Compagnia [...], Roma & Bologna, 1631, Borri met pleinement en œuvre ce «syncrétisme religieux» de M. Ricci : «Con l'occasione di tanti idoli stimati da essi per dei, volendo noi dimostrare loro essere impossibile trovarsi più che un solo Dio, risposero così : essi ammetterlo, supponendo che gl'idoli posti nei lati del tempio non erano altrimente quei ch'aveano creato i cieli e la terra, ma uomini santi, a' quali davano venerazione come noi facciamo alli santi apostoli, martiri e confessori, con quella differenza di santità maggiore e minore che noi nei nostri santi conosciamo».

[20] La monumentale *Historia della Compagnia di Giesù, La Cina, Terza parte dell'Asia* de Bartoli, de même que l'œuvre de Kircher, furent rédigées sur la base des documents diffusés par les différents missionnaires rentrés de Chine. Les deux érudits, cependant, écrivaient en Europe à distance des aspérités et des difficultés de la vie des missionnaires.

[21] Sur les grandes idées des écoles de pensée chinoises des XVI[e] et XVII[e] siècles et sur la manière dont les missionnaires jésuites assimilèrent et concilièrent avec la pensée occidentale certaiens des conceptions du bouddhisme, voir J. Gernet, *Philosophie chinoise et christianisme de la fin du XVI[e] au milieu du XVII[e] siècle*, in B. Neveu (dir.), *Actes du colloque international de Sinologie, La Mission française de Pékin aux XVII[e] et XVIII[e] siècle*, Paris, 1976, p. 13-25.

[22] Cf. V. Pinot, *op. cit.*, p. 167.

[23] Cf. V. Pinot, *op. cit.*, p. 141-151; A. Rétif, *Les Jésuites français en Chine d'après les Lettres édifiantes et curieuses*, dans *Neue Zeitfchrift für Missionwissenfchat*, 4, 1948, p. 175-187; idem, *Brève histoire des Lettres édifiantes et curieuses* dans ivi, 7, 1951, p. 37-50.

[24] Pour 1730, on possède 4 lettres du *Fondo Gesuitico; de 1744 à 1770, 2. Cf. ARSI, FG 751, n. 403-407. Pour les années 1696-1717, ont été conservées 566 Indipetae*, cfr. ivi, 750, n. 1-566.

[25] Cf. ARSI, Ep. NN. 9, fol. 112-113 : lettre du général Tamburini en date du 2 octobre 1723 : «*Ad omnes provinciales, praeceptum de non loquendo circa decreta Sanctae Sedis in materia ritum sinensium. Cum plurium testimonio ad nos pervenerit notitia de temerario ausu nostrorum loquendi etiam coram externis in materia*

du Saint-Siège. La seconde, de 1733, était destinée à une lecture publique dans toutes les maisons et informait les religieux des persécutions et de l'hostilité du gouvernement chinois envers la religion catholique[26].

Les *Indipetae* qui demandent la Chine, peuvent, dans certains cas précis, révéler une «curiosité» pour la nouvelle terre et son image édénique est parfaitement acquise, mais, par ailleurs, les motivations avancées parfois obéissent à une indéniable volonté de sacrifice personnel.

Le jésuite qui demande la Chine pouvait être conscient de l'importance des connaissances scientifiques nécessaires pour cette mission et d'ordinaire, il soulignait dans sa lettre qu'il avait fini ses études : ainsi, Ignace Maria Baviera fait remarquer qu'il ne peut s'y rendre, car «il ne possède pas les mathématiques»[27]. Le jésuite sait aussi qu'il devra apprendre le chinois une fois sur place[28].

Dans certaines lettres, la «curiosité» pour la Chine, amenait l'aspirant missionnaire à s'étendre sur les motivations de sa vocation. Celles-ci émanent de 22 individus différents (dans certains cas, la demande a été faite plusieurs fois). Les motivations données pour le choix du territoire pouvaient être contingentes, extérieures[29], comme dans le cas de Ludovico Baldacchino. La lecture d'une lettre provenant de ces lieux pouvait susciter le désir de la Chine comme

rituum sinensiun cum libertate, nulla ratione ferenda et abusque debita observantia ac veneratione quam resolutionibus et decretis Sanctae Sedis eosdem ritus concernentibus debemus ea propter motus non solum ex intimo dolore nobis oborto per eiusmodi licentiam, qua adeo reverentia ex profunda submissioni quam Societas profitetur ac debet huic sacrosancto Tribunali opponitur...»

[26] Cf. ARSI, Ep. NN. 9, fol. 139 : lettre du général Retz en date du 3 octobre 1733 : «*Ad omnes provinciales Europae. De missionibus Sinicis. Tristes nuntii qui nuper ex Sinarum imperio advenerunt, uti magnum mihi dolorem ac sollicitudinem attulerunt ita a nobis omnibus merito exigunt ut periclitanti illic rei christianae a Deo opem atque auxilium, communi studio imploremus...*».

[27] Cf. *Indipeta* di Ignazio Maria Baviera, ARSI, FG 750, n. 13, 28 juillet 1690 : «[...] non nomino pure la Cina a caggione di trovarmi sfornito di matematica» (je n'inclus pas la Chine car je ne suis pas prêt en mathématique).

[28] Dans les *Constitutions* l'enseignement des langues *indicae* est prévu : «*B. Cum in aliquo Collegio vel universitate eo spectaretur, ut homines vel Saracenos vel Turcos iuvandas praepararentur, arabica lingua vel chaldaica conveniret; cum ad Indios, indica : et sic de aliis dicendum, quae esse possent aliis in regionibus ob similes causas utiliores*», cf. *MHSI, Constitutiones... cit.*, partie IV, cap. 12, p. 145. Toutefois, la langue chinoise était étudiée en Chine; cfr. A. Rubino, *Metodo della dottrina che i Padri della Compagnia di Gesù insegnano ai neofiti nelle Missioni della Cina. Traduzione dal portoghese dal Padre Giovanni Filippo de Marini, con aggiunta di un breve trattato della forma del battesimo tradotto dal tunchinese e alcuni casi di matrimonio*, Lyon, 1665 (dans Rome, Biblioteca Angelica, M. 15. 2).

[29] ARSI, FG 750, n. 9. *L'Indipeta de* Ludovico Baldacchino, juin 1696, Lorette.

dans le cas de Giuseppe Paganucci[30]. Dans l'une des *Indipetae* du père Francesco Corsetti, la Chine représentait le passage obligé pour pénétrer au Japon[31]. Pour les jésuites Giulio Gori et Giuseppe Maria Martina, la vocation pour la Chine précèdait leur entrée dans la Compagnie[32]; elle était également ressentie comme «un appel divin»[33]. Giuseppe Saverio Alagna voyait la Chine comme l'un des territoires «les plus féconds de souffrances»[34]. Les allusions aux questions chinoises sont présentes dans l'*Indipeta* de Giovanni Battista Vignoli, qui excluait la Chine en raison de ces événements[35], et dans celle de Giuseppe Maria Langoschi, parce qu'il ne se sentait pas «adapté» pour ces lieux-là[36].

Les Philippines

Les demandes pour la mission des Philippines, à la différence de celles pour la Chine, dans les trois premières décennies du XVIII[e] siècle, sont surtout concentrées dans les années 1717 et 1728. La majeure partie des 149 *Indipetae* de l'année 1717[37] fait allusion à la visite en Italie des Procurateurs des Philippines, venus recruter des missionnaires à envoyer en ces lieux : «Incroyable est l'effet causé à mon âme, d'avoir appris le passage en Italie des Procurateurs de ces terres-là afin de recruter des jeunes pour remplacer ceux qui sont partis ou sur le point de quitter ces missions»[38].

[30] Cfr. ARSI, FG 750, n. 88, Giuseppe Paganucci, 26 novembre 1700, Sessa. La demande de Paganucci est présentée une seconde fois, à l'occasion de l'arrivée d'un père procurateur des missions étrangères, cf. ivi, n. 108 *Indipeta* du 27 février 1702, Sessa.

[31] Corsetti a écrit 7 *indipetae* (FG 750, n. 174, 221, 308, 383, 459, 506 FG 751, n. 26).

[32] Cf. *Indipeta* de Gori, FG 750, n. 89 et ivi, n. 263, *Indipeta* de Giuseppe Maria Martina, 21 décembre 1706, Florence.

[33] Cf. ARSI, FG 750, n. 92 *Indipeta* de Francesco Quadro, 28 janvier 1702, Turin : et *Indipeta* de Domenico Sardus, 7 novembre 1717, Lorette (FG 750, n. 289).

[34] Cf. FG 751, n. 351, *Indipeta* de Giuseppe Saverio Alagna, 28 avril 1728, Palerme. Alagna a écrit trois autres *Indipetae* : FG 751, n. 343, datée du 10 février 1728; FG 751, n. 371, datée du 10 février 1729; FG 751 n. 393, datée du 23 juillet 1729.

[35] Cf. *Indipeta* de Giovanni Battista Vignoli, 17 décembre 1714 (FG 750, n. 305) : «... nella presente supplica all'Indie orientali, eccettuando però, in quanto a me, la provincia della Cina o le correlative, pe' sordidi presenti di quella Missione». Traduction : «...par la présente supplique pour les Indes orientales, excepté, en ce qui me concerne, la province de la Chine ou les attenantes, en raison de ceux qui sont présents dans cette mission-là».

[36] Cf. FG 751, n. 245, lettre de Giuseppe Maria Langoschi, 20 mars 1723, Naples. Réponse du général à Langoschi : 29 mars 1723, Naples *(Neap. 55, 283v)*.

[37] FG 750, nn. 417-566.

[38] FG 750, n. 424, Giovanni Battista di Francisci, Palerme, 12 janvier 1717.Cfr. n. 428, Bartolomeo Cavanti, 19 janvier, Spolète.

Le désir du postulant dans ce cas est exaucé plusieurs fois, mais la requête pour les Philippines, contrairement à celle de la Chine, du moins en ce qui concerne les *Indipetae* de 1717, est effectuée en fonction d'un besoin urgent de missionnaires dans ces pays. La demande provenait en fait de la mission des Philippines elle-même : dans les *Indipetae* de 1717, était récurrent l'allusion au manque de personnel dans ces îles.

De la demande à l'envoi : des *Indipetae* aux *Catalogi*

Grâce à la comparaison croisée des *Indipetae* et des *Catalogi triennales* des missions dont on fait la demande, il est possible de vérifier la valeur accordée à l'*Indipeta* et son utilisation concrète dans la sélection des missionnaires : la mission d'outre-mer était accordée aux aspirants, notamment dans le cas où le besoin d'*Operari* se faisait sentir. Cette affirmation est corroborée par les envois en terre de mission de requérants qui précisaient une destination dans leurs lettres, ou qui demandaient les Indes de manière générique. En ce qui concerne les envois de missionnaires italiens en Chine, on a vérifié qu'un seul de ceux qui l'avaient demandée avait pu s'y rendre[39], et qu'en outre trois autres, Giacomo Filippo Simonelli, Antonio Trigona et Antonio Saverio Morabito, – dont les *Indipetae* (à l'exception de Trigona qui souhaitait le Japon), n'indiquaient pas de lieu ce destination –, ont été destinés à la mission chinoise.

Le dépouillement des *Catalogi* révèle la même disparité qu'entre les *Indipetae* sollicitant la Chine et celles demandant les Philippines : le départ des missionnaires pour les îles sont bien plus nombreux que ceux pour la Chine. La comparaison s'applique également au Mexique dont les départs sont plus nombreux que ceux pour la Chine, bien que les *Indipetae* spécifiant le Mexique soient moindres.

Parmi les postulants qui avaient expressément indiqué les Philippines, j'ai constaté que Giuseppe Babadilla, Giovanni Antonio Cantova, Bartolomeo Cavanti, Giovanni Battista Federici, Filippo Furnari, Pietro Giuseppe Tisa, Giuseppe Maria Giuvo y sont allés. En revanche, le missionnaire Francesco Corsetti, qui avait sollicité la Chine à plusieurs reprises, a été envoyé aux Philippines, de même que Cesare Filippo Doria, Giovanni Battista Lena, Pietro Pantelani, Basilius Rossi, qui n'en avaient pourtant pas fait la demande[40]. Par ailleurs, pour certains missionnaires envoyés aux Philippines, aucune *Indipeta* n'a été trouvée parmi celles prises en considération[41].

[39] Ludovico Gonzaga.

[40] Se référer à la planche XVI «Missionnaires» pour les *curricula* des missionnaires que j'ai citée.

[41] Cf. Philip. 3, c. 106, n. 7 : Giuseppe Maria Carnesechi est arrivé aux Philippines en 1718. Né le 5 octobre 1685 à Florence, il est devenu jésuite le 7 septembre 1704. Il a étudié pendant trois ans la philosophie et la théologie. Il a enseigné pendant 4 ans la grammaire. Giovanni Battista Dario est arrivé en 1718, en même temps que Carnesechi dans les îles; né à Rome en mai 1694, il est entré dans la Compagnie le 30 juin 1714 et en 1718 il devient coadjuteur temporel, cf. ivi, c. 107, n. 8. En 1718 est arrivé ici également Petrus Tabernier, né le 21 février 1696 à Rome, et est entré dans la Compagnie le 14 mai 1717, probablement peu de temps avant son départ. Son *gradus* est en fait *Novitius Scolaris* (cf. ivi, c. 107 v, n. 2). En 1732 sont arrivés en revanche dans les Philippines les missionnaires jésuites italiens suivants dont on n'a pas trouvé les *indipetae* parmi celles pris en considération : Bernardinus Lazari (Cf. Philip. 3, c. 197v., n. 51, *Catalogus personarum provinciae Philippinarum, anni 1737*), né à Imola, le 10 octobre 1694, avec une *valetudo mediocris*, en 1732 il est *operarius*, il est profès des quatre vœux le 2 février 1728, à Plaisance (Ital. 27, cc. 17-18); Giovanni Rossi; Giovanni Battista Medici, né le 6 janvier 1698 avec *valetudo infirma*, il est entré dans la Compagnie le 6 mars 1728 (cf. Philip. 3, c. 202 v., n. 121). En 1734 (ivi, c. 194 v. *Item Ann. 1734 fuerunt advecti sequentes Missionarii Procuratorii Didaco de Otazo et Joanne Noceda*) sont en revanche arrivés aux Philippines les missionnaires italiens suivants, dont on n'a pas trouvé la demande de départ : Ignatius Canciano; Angelus Brescia, étudiant (cf. Philip. 3, c. 200, n. 87) né à Venise le 13 août 1703, avec *valetudo firma*, il est entré dans la Compagnie à Venise le 14 novembre 1719 et est, sur place, profès des quatre vœux le 2 février 1737; Iosephus Molo étudiant (ivi, c. 200, n. 88) né le 26 mars 1701 à Crémone, avec *valetudo firma*, il est entré dans la Compagnie il 20 juin 1720, à Milan, depuis 1735 il est *operarius* et est profès des quatre vœux à Zebuana, (Hisp. 28, 447-448); Franciscus Ponderilla, novice étudiant; Dominicus Zazurca novice étudiant. En 1736 (Philip. 3, 194v) rejoignait la Compagnie l'étudiant Dominicus Carlone (dont il manque l'*indipeta* parmi celles prises en considération) aux îles Mariannes qui faisaient partie de cette province.

Bon nombre des requêtes pour le Mexique, comme pour les Philippines, ont été faites en 1717 et, parmi ceux qui souhaitaient s'y rendre, Salvatore Saverio Marino, Francesco Maria Sanfilippo, Ignazio Maria Napoli y ont été envoyés; cependant y sont allés également bien qu'ils ne l'eussent pas demandé par *Indipetae*, Giovanni Giuseppe Giuca, Benedetto Rinaldini, Eugenio Zambelli, Giuseppe Milanesio, Giuseppe Saverio Alagna. Les demandes pour le Mexique ne font pas apparaître un besoin pressant de missionnaires pour ce lieu.

En revanche, sont allés au Chili Gaspare Maria Gattico, Antonio Maria Fanelli. Quant au Japon, nous n'y avons rencontré aucun de ceux qui en avaient fait la demande[42]. Les *Indipeti* qui souhaitaient la Californie sont restés en Italie[43]; en revanche, a lieu le départ de

[42] Cf. Jap. Sin. 26, cc. 47-49v (*Catalogi* de 1753). Pour le Japon, les *Catalogi* sont incomplets.

[43] Il s'agit de cinq demandes provenant de deux jésuites : Giovanni Filippo Ricci, qui a écrit un grand nombre de *indipetae* de 1686 à 1704 : FG 749, n. 73, 83, 91, 100, 133, 146, 202, 219, 283. FG 750, n. 8, 42, 52, 84, 106, 109, 128. Ricci est né en 1619 environ et est entré dans la Compagnie le 1[er] janvier 1642 à Rome (Rom. 173, f. 57. En 1652 (le 8 septembre) il est coadjuteur temporel, à Rome (Ital. 46, f. 349)et meurt à Rome le 21 février 1705. L'autre est Niccolò Migliaccio, né à Pa-

ceux qui avaient demandé le Paraguay[44], le Brésil[45], le Nouveau Règne[46], le Marañón où s'était rendu un missionnaire qui avait demandé la Turquie[47]; de tous ceux qui avaient spécifié d'autres lieux comme l'Éthiopie, la Turquie, le Tibet, etc., seul Elia Aleppino a été retrouvé en Égypte; quant à ceux qui avaient demandé le Malabar, ils ont réussi à partir bien qu'ils n'y soient jamais parvenus[48].

lerme, le 11 septembre 1670, il est entré dans la Compagnie le 12 décembre 1686 (Sic. 95, p. 58, n. 12). Il est profès des quatre vœux le 2 février 1704 à Messine (Ital. 21, cc. 373-374) et il est mort à Rome, le 11 décembre 1718 (Rom. 99, c. 192v).

[44] Il s'agit de C. Cattaneo, né à Gênes le 18 juillet 1649, il est entré dans la Compagnie le 2 juin 1680 (Neap. 91, 34v, n. 7) à Naples, *iam sacerdos* (Neap. 107, c. 122); il est profès des quatre vœux le 15 août 1693 à Naples (Ital. 34, 319-319v) et est mort à Naples en 1729 (Neap. 147, p. 55); S. Conti, né à Florence le 8 novembre 1692, il est devenu jésuite le 18 septembre 1711 à Rome (Rom. 98, c. 59v), il est coadjuteur temporel, le 2 février 1723 à Orte di Puglia (Ital. 54, c. 87) et meurt à Naples, le 6 septembre 1764 (Rom. 108, c. 177v); G. C. Marsigli, né à Sienne le 25 mai 1691 (Rom. 69, c. 61v, n. 10), il est devenu jésuite le 5 juillet 1709 à Rome (Rom. 97, c. 257) et a été renvoyé à Florence, le 3 décembre 1724; B. Turchi, né à Turin, le 29 mai 1691 (Rom. 72, c. 227, n. 23) il est devenu jésuite le 25 mai 1724 à Rome (Rom. 100, c. 104) et est coadjuteur temporel, à Fabriano, le 15 août 1736 (Ital. 55 I, c. 294) puis a été renvoyé à Sansepolcro, le 27 mars 1742 (Rom. 104, c. 136v). Pour les autres qui n'avaient pas fait de demande (Ignazio Maria Vincenti, Litterio Celona, Pier Francesco Tambini, Giuseppe Maria Mangesi), les *Catalogi* du Paraguay ne mentionnent pas leurs présences, comme nous l'avons vu, ils se trouvaient aux Philippines : cf. Par. 7a, (années 1717-1748), *passim* et cf. Par. 7b, (1759), *passim*. L'autre requête pour le Paraguay provenait de Tisa qui, comme nous l'avons vu, a rejoint ensuite les Philippines.

[45] C'est-à-dire C. A. Angeli, le seul *indipetus* qui voulait y aller. Sa présence n'était pas mentionnée dans les *Catalogi* du Brésil : cf. Bras. I, *Catalogi breves et triennales Provinciae brasiliae, 1701-1757, passim* en particulier cc. 2-4; 34-36; 74-76, 95-99, 117-118.

[46] Les requêtes proviennent de G. Mariani, né à Milan, le 19 mai 1660, entré dans la Compagnie le 17 juin 1685 (Med. 61, c. 181, n. 23) et mort à Milan le 12 juin 1707 (Med. 7, 66v.); de F. M. Celebrino, *saviliensis*, né le 2 juillet 1676 (Med. 66, c. 79, n. 36) est devenu jésuite le 5 décembre 1698 à Gênes (Med. 50, c. 60v). Le 2 février 1709 il est coadjuteur temporel à Turin (Ital 53, c. 11), il meurt à Turin, le 2 février 1746 (Med. 67, c. 87). Pour le Nouveau Monde, cf. N. R. et Quit. 4, cc. 38-57, *passim*, cc. 139-140, c. 164 (pour l'année 1715 l'index des personnes présentes dans la province est quasi illisible).

[47] Les requêtes pour le «Maragnone» [Marañón] proviennent, comme on l'a vu, de trois jésuites, absents des *Catalogi* de cette province : cf. Bras. 27 (*Catalogi triennales et breves Marañon 1671-1753) passim*, notamment cc. 150-151 (année 1750). L'*indipetus* qui est présent est Giuseppe Ronconi, né le 19 juin 1724 et entré dans la Compagnie le 19 juin 1741, cf. Bras. 27 c. 158 (année 1750) n. 87. Avec l'*indipeta* FG 751, n. 64 (cit.) il avait demandé les Missions de Constantinople.

[48] Demandé par Cantova qui, comme nous l'avons vu, s'est ensuite rendu aux Philippines et par G. A. Martinetti, qui est allé à Goa. Martinetti est né le 17 décembre 1674 à Turin et est entré dans la Compagnie en 1695 (11 mai, Med. 66, c. 89, n. 5). Le 10 octobre 1709 il est profès des quatre vœux à Goa (Lus. 13, c. 127-128) et est mort à Novare, le 25 mars 1744 (Med. 67, c. 87).

Epistoles Communes de Tamburini et Retz

Parmi les documents conservés à l'ARSI pour le XVIII[e] siècle, deux *Epistolae* présentent un intérêt particulier, l'une de Michelangelo Tamburini, et l'autre de Francisco Retz; la première traite des envois en mission et des *Indipetae*, la seconde des informations nécessaires à l'examen du père provincial à propos de la sélection des missionnaires.

Par une lettre du 10 janvier 1722[49], le père général Tamburini sollicite les requêtes de départ pour les missions. La lettre était adressée aux provinciaux de la Compagnie pour une lecture publique dans les collèges et les maisons : le général souhaitait que les Pères de la Compagnie fussent informés des difficultés que rencontraient les missions d'outre-mer, et du manque de personnel. Dans cette lettre, intitulée «*De mittendis ad Indias novis operariis* » et destinée «*ad omnes provinciales exceptam Angliam*», le général donnait également des indications détaillées concernant les renseignements essentiels que le jésuite devait communiquer dès l'instant où il faisait acte de candidature pour une mission en terre étrangère et qu'il décidait de rédiger une *Indipeta*. Les directives, contenues dans cette lettre de Tamburini, seront considérées longtemps comme les règles de rédaction des *Indipetae*.

Selon la volonté du général, les aspirants missionnaires devaient indiquer dans leurs *Indipetae*, leur état civil, leur *complexio*, leurs études, leurs *vires*, c'est-à-dire leur état de santé physique et expliciter les motivations qui les poussaient à choisir ce type de vie. Les documents de 1722 qui confirment l'efficacité de la démarche du Général sont particulièrement nombreux : 103 demandes de départ[50], dont bon nombre faisait référence à l'*Epistola Communis*[51] de Tamburini, que certains *Indipeti* mentionnaient encore l'année suivante[52]. Les dispositions de Tamburini seront reprises ensuite et développées par le Général Retz dans sa lettre du 2 octobre 1734 adressée à tous les Pères Provinciaux de la Compagnie, excepté à ceux de la Lituanie et de l'Angleterre. La lettre de Tamburini était destinée à une lecture publique tandis que celle de Retz était réservée aux Provinciaux[53], auxquels il confiait la tâche de recueillir les informations

[49] ARSI, Ep. NN. 9, c. 111.

[50] Cf. ARSI, FG 751, n. 140-243.

[51] Cf. par exemple, FG 751, n. 150, Naples, le 29 janvier 1722, *Indipeta* di Stanislao de Marco; *Indipeta* di Giovanni Chiavacci, Naples, le 7 février 1722, in ivi, n. 154). *Indipeta* di Giorgio Maria Iaricco, Cuneo, 22 février 1722 : Cf. ivi, n. 157, Giovanni D'Alessandro, Naples, le 9 février 1722, et ivi, n. 158, Gênes, le 5 février 1722, Giovanni Francesco Tavenna. De nombreuses *Indipetae* de l'année 1722 reportent les informations voulues par le Général : ivi, n. 140-243.

[52] Pendant cette année nous avons un nombre de 24 lettres : cf. FG 751, 244-268.

[53] Lettre du 2 octobre 1734, ARSI, Ep. NN. 9, fol. 151 : «*Capita informationis*

concernant les postulants : il s'agit en effet, d'informations essentielles pour la sélection de missionnaires destinés aux *Indiae*, et ces informations, requises auprès des Provinciaux, sont analogues à celles demandées par Tamburini dix ans plus tôt aux éventuels auteurs d'*Indipetae*. Les informations s'articulent autour de neuf points et concernent, entre autres, l'état civil, les études, l'état de santé et la capacité d'adaptation du futur missionnaire aux us et coutumes des peuples étrangers : «*An sit bonae indolis et tractabilis ac videatur ac accomodaturus moribus illarum nationum*».

Conclusion

Au cours de cette recherche, on a essayé de vérifier l'hypothèse d'une relation directe entre l'*Indipeta* et l'envoi en mission, et par conséquent d'une utilisation possible des *Indipetae* comme sources historiques dans le cadre de recherches sur les missions qui couvrent deux siècles. La vérification menée sur un terrain circonscrit, a été effectuée en trois temps : identifier les *Indipetae* dans lesquelles on désigne une terre de mission; rendre compte, grâce au dépouillement des *Catalogi*, des envois dans les pays dont on a fait la demande; analyser les *Epistolae communes* des généraux concernant la demande de missionnaires et, dans le cas particulier de la lettre de Tamburini, la rédaction de l'*Indipeta* elle-même.

Les requêtes de départ pour les pays d'outre-mer qui ressortent de ce *corpus*, pourraient également être étudiées à la lumière des questions, héritées des XV[e] et XVI[e] siècles, nées de la découverte de nouvelles terres et de l'impact que la «connaissance du différent» et les 'nouveaux horizons'[54] ont provoqué sur la «conscience européenne».

de iis qui petunt missiones transmarinas. Missa ad Patres provinciales omnes, praeterquam Anglia et Lithuaniae, mense octobri, secunda, 1734.

1. Nomen, patria eatas, gradus in Societate, studia et ministeria quae exercuit.

2. An habeat sufficientes vires corporis et sanitatem.

3. An ea prudentia aliisque talentis praeditus sit ut in illis regionibus utiliter ad Dei gloriam laborare possit.

4. An videatur recta intentione duci ad petendas eas missiones.

5. An sit bonae indolis et tractabilis ac videatur se accomodaturus moribus illarum nationum.

6. An videatur constans in vocatione ac tam solida virtitis ut illarum missionum difficultatibus et periculis (tuto) exponi possit.

7. Nominantim an sit devotus, mortificatus, amans paupertatis, oboediens et indifferens ad loca et officia, humilis, mansuetus, charitatis fraternae et pacis studiosus.

8. An habeat zelum animarum sitque paratus ad perferendum labores et incommoda pro Dei gloria et animarum salute.

9. Pro coadiatoribus temporalibus satis erit explicare, in ultimo articulo, an sit amans laboris et paratus perferre incommoda pro Dei gloria».

[54] G. Atkinson, *Les nouveaux horizons de la Renaissance française*, Paris, 1935 : l'expression est utilisée ici en référence à la découverte du continent américain.

En fait, la découverte européenne des civilisations asiatiques se basait sur des données plutôt évidentes par rapport à la civilisation chinoise, alors qu'elles devenaient beaucoup plus hypothétiques pour l'Inde. Les jésuites approfondirent notoirement les connaissance sur les rites, la mythologie, et la littérature classique et orthodoxe de ces peuples, même si dans une œuvre fondamentale comme la *China Illustrata* de Kircher[55], – dont l'objectif premier était en effet de mettre à la disposition du public cultivé de l'Europe cette somme de connaissances –, on retrouve finalement, d'une part, l'assimilation des croyances indiennes à celles des païens, et d'autre part, l'interprétation de ces dernières comme autant de déformations des dogmes chrétiens. Les informations sur la civilisation chinoise eurent de profondes conséquences sur la formation de «l'esprit philosophique», dans la mesure où elles invitent à repenser certaines des croyances de base de la mentalité occidentale, telles que celle de *consensus gentium* et celle relative à la foi religieuse nécessaire au maintien de l'ordre civil, par exemple.

La connaissance du «différent» de la part de la civilisation européenne et les conséquences qu'elle eut sur la «conscience subjective» de l'homme «presque commun» nous invitent, en conclusion, à citer une *Indipeta* dans laquelle transparaît la «peur de l'inconnu» et l'anxiété envers les us et coutumes différents :

«Votre Paternité m'ayant destiné à la mission de Quito, j'ai reçu cette destination comme si Dieu lui-même me l'avait assignée, avec une grande joie, une paix, une sérénité et une grande ardeur d'esprit... Un seul inconvénient m'a poussé à vous écrire, avec l'autorisation de mon Père spirituel c'est-à-dire, si c'était le bon plaisir de Votre Paternité de me destiner soit aux Philippines soit à tout autre endroit que vous jugeriez bon, car j'ai entendu que la grande partie de ces peuples de Quito vont nus, ce qui me tourmente beaucoup...»[56].

Anna Rita CAPOCCIA

[55] *China monumentis..., Amstelodami, apud I. Iansonium et E. Weyrstraetu, 1667; traduite en allemand, ibid.*, 1688 – et en français, *ibid.*, 1670.

[56] Giuseppe Milanesio, FG 751, n. 395, 27 juillet 1729, Milan : «Avendomi Vostra Paternità destinato alle Missioni del Quito, ho ricevuto quella destinazione come assegnatami dallo stesso Dio, con grande allegrezza, pace e tranquillità e ardore di spirito [...] Una sola difficoltà mi ha spinto a scrivere a Vostra Paternità con consenso del mio Padre Spirituale acciò, se così paresse anche a Vostra Paternità, mi destinasse o alle Filippine o qualunque altrove ella giudicasse, ciò è per aver inteso che la maggior parte di que' popoli del Quito vadano ignudi, il che non poca pena ha arrecato al mio spirito [...]».

ANNEXE

INDIPETA DE GIULIO GORI

Giulio Gori
1704, ottobre, 2, Casa di Sant'Andrea *F.G. 750, n. 89*

Essendo oggi la festa del glorioso Santo Apostolo dell'Indie Francesco Saverio non ho saputo trovare giorno più a proposito di questo per porgere alla Reverenza Vostra questo mio memoriale, il che le assicuro di fare con tanta schiettezza e semplicità, con quanta brama e desiderio di essere esaudito. Imperoché spero che questo Santo Apostolo, giacché non poté porre ad effetto quei suoi tanto ferventi desideri di sparger nella Cina la semenza della divina parola, spero dico che impetrerà a me dal cielo il porre in effetto i miei, non da altri certo impetratimi dopo la Santissima Vergine che da esso Santo. Credo che già si sarà accorta fin d'adesso Vostra Riverenza quali siano questi miei desideri ed a che effetto le sia stato presentato questo mio memoriale, cioè per ottenere di poter io porre in effetto qualche minima particella di ciò che desiderava fare il Santo Apostolo nella Cina; onde siccome perciò presumo io che questa non sia tanto causa mia che del Santo Apostolo, così supplico Vostra Riverenza a riconoscere questo mio memoriale come presentatole per le mani di esso ed a considerare più la persona che intercede che quella per cui si intercede. Così coperta la mia insufficienza dalla protezione di detto Santo, spero sarò esaudito non per rispetto per dell'una, ma per risguardo dell'altra. Ma per ottenere più facilmente questa licenza, benché solo fidato nell'intercessione di detto Santo niente di meno per procedere con qualche poco di prudenza sia che *haec oportet facere et illa non omittere*, li soggiungerò qui brevemente i motivi che mi hanno spinto a presentarle questo mio memoriale. Sappia adunque Vostra Riverenza che saranno adesso quattro anni che (avendo avuto già tre anni prima l'ispirazione per entrare nella Compagnia ove per bontà infinita del Signore, ormai stracco per le chiamate continue di sette anni, indegnissimamente mi ritrovo al presente), saranno dico quattro anni che io mi sentii chiamare dalla Cina, la quale voce mi è sempre continuata nell'interno coll'istesso passo della vocazione nella quale ben spesso mi rimetteva in fervore il solo pensare alla mia Cina. Di ciò mi può essere buon testimonio il Padre Silotti[1] al quale alcune volte ne parlai assieme con la mia vocazione, ma perché spesso mi si mutavano le specie in testa circa la vocazione, non ne parlammo più, si dell'una come dell'altra. Lo può ancora attestare il Padre Segneri che forse meglio se ne ricorderà, al quale, persuadendomi esso acciò restassi anco un altro anno alla rettorica, rispondevo di non volere ciò fare additando, fra le altre ragioni, che volevo passare alla filosofia per studiare con più agio la matematica quale credevo facendo silentio dovesse in vita mia giovarmi più della retorica e ciò dicevo per aver letto che nella Cina con la matematica si è propagata la fede. Finalmente dall'ultima volta nella quale per grazia del Signore mi fissai nella vocazione, (saranno già due anni e otto mesi) mi fissai altresì in questa mia opinione, e benché allora m'aprissi circa la vocazione col padre Govoni mio Confessore e Maestro[2] dal quale doppo Iddio e i Santi riconosco quest'abito, non mi aprii così subito in quest'altra vocazione perché non m'arrischiavo a palesargliela, ma doppo qualche settimana da toglierne alcun ceppo e ciò più volte, egli mi rispose che questa era una vocazione differente dall'altra che si trattava, e che allora non era tempo di trattar questa, essendo ché non era ancora conclusa la prima, e così non ne parlammo più. Ben è vero però che questo desiderio mi fu sempre fisso nell'animo talmente che io avevo dentro di me determinato di voler andare o in Portogallo o in Francia per entrare nella Compagnia essendo che credevo che ivi fosse più facile il passar presto alla Cina ma non ne feci parola, temendo che questa nuova istanza, potuta farsi stimare un fervor giovanile, non fosse causa che mi intorbidasse la licenza e conclusione di rendermi religioso. Vi assicuro però con ogni sincerità che se io avessi saputo che si può qui in Roma esser ricevuto per un'altra provincia, averei fatto, arrivato però qui in Roma, gagliardissime istanze, e forse credo che non invano, per essere ricevuto per la provincia cinese. Ma giacché ciò non è stato, non voglio mancare adesso di fare ciò che posso, che è supplicarla umilmente e affettuosamente con ogni maggior espressiva di desiderio *in visceribus Jesu Christi* acciò si degni con un benigno rescritto a questo mio memoriale, di stabilirmi e dedicarmi alle missioni di quel luogo. E ciò serva come di breve ragguaglio di questa mia vocazione. Io intanto, si per muovere in parte Vostra Riverenza, si per non mancare della sincerità e apertura dovuta, soggiungerò brevemente alcune ragioni che a ciò mi spingono. La prima si è, posso dire, quell'istessa che m'ha spinto ad entrar nella religione, cioè la voce interna e continuata per tanto tempo che a ciò mi chiama quale riconosc essere del Signore per più ragioni. Primieramente per la continuazione di tanto tempo a che comunemente e in particolare da San Francesco di Sales nei suoi trattenimenti, si dà per contrassegno infallibile che sia voce di Dio, ancorché di tanto in tanto non si sentisse... In secondo luogo per sentirla particolarmente nelle orazioni, communioni e nei tempi nei quali sto maggiormente raccolto. La terza per conoscere io dal modo affatto straordinario e, per così dire, miracoloso della mia vocazione, che il Signore m'abbia destinato a qualche cosa di suo particolare servizio non perché io sia atto, ma perché così lui voglia e così voglia perché egli è padrone di fare ciò che gli piace, onde combinandosi con ciò detta voce e una fermissima speranza che io ho d'andare

[1] Tommaso Silotti, professeur de philosophie au Collège Tolomei en 1700-1702 A.R.S.I., Rom 95, c. 136, 208; Rom 96, c. 31, 78, 124v.

[2] Giuseppe Govoni professeur de métaphysique au Collège Tolomei de Sienne en 1703 et en 1704 A.R.S.I. , Rom 96 c. 170 v, 230.

alla Cina e ivi patire e far qualcosa per il servizio di Dio, mi fanno ciò credere. E quanto alla mia vocazione gliene potrà far fede il Padre Govoni e, per tacere della cose particolari, tacendo ancora l'essere (saranno quasi due anni) stato nella spazio di quattordici mesi, anzi di un anno, tre volte miracolosamente liberato dalla morte, voglio soggiungergli un'altra cosa occorsami nello spazio di mia vita per farle conoscere la providenza speciale che il Signore ha meco tenuto per sua infinita misericordia, ciò però sia con la maggior segretezza possibile. Deve dunque sapere che Iddio benedetto m'ha preservato illeso da una ben grande moltitudine di demoni che per più anni, essendo piccolo, mi sono stati d'attorno dandomisi spesso a vedere, e in particolare quasi ogni notte bene spesso in atto di soffocarmi o di tagliarmi la testa e di farmi inghiottire cose grandi come monti onde ero astretto a gridare tutta la notte come un dannato e il signor padre, che credendo che io lo facessi per non so che picca, mi batté più volte. Quando Vostra Riverenza voglia, la può informare più a minuto come ancora il padre Sperandio[3] che ne ha saputa alcuna cosa, il che io ora non voglio fare per non darli tedio, benché vi sarebbero alcune circostanze particolari, non minori dell'istessa cosa, come sarebbe l'essere stato circa tre o quattro mesi nei quali la notte, o per la veduta di veri demoni, o per la fantasia in parte alterata, o non dormivo niente, o al più due o tre ore; il che certamente, lasciando tutti i patimenti e oppressioni, questo solo era bastante a farmi morire, non passando io allora l'età di dieci anni. La quarta ragione che mi conferma che questa voce è di Iddio si è che, non essendo questa voce né del demonio né del mondo né della carne, necessariamente è di Iddio. E che non sia questa voce del demonio mi par cosa assai chiara, perché non vedo che utile esso ne cavi, anzi, coll'aiuto di Dio, spero che gliene abbia a risultare del danno, né mi pare che osterebbe il dire che vi si può andare con fini storti (il che *absit a me*, con l'aiuto di Dio). Perché siccome, secondo il parere di San Tommaso, il demonio mai tenta veruno ad entrare per fini storti in religione, vedendo che, se ben ci entra suo, facilmente li può scappar dalle mani, così parimente credo io che l'istesso mai tenti alcun religioso ad andare nell'Indie con fini storti perché facilissimamente, coll'esempio di tanti buoni operari e col conoscere la rovina di tante anime, facilissimamente dico si raddrizzarebbero. Ne mi pare che ciò si falsifichi con il dire che alle volte il demonio può mettere in capo cose simili perché gli uomini, tutti intenti al futuro, faccino gran castelli in aria, e intanto, di presente, se ne stiino come si suol dire con le mani alla cintola, perché v. g. il demonio non dice : «Procura di andare alla Cina» ma più tosto : «Quando sarai alla Cina farai, dirai ecc.», non procurando però che si ponghino i mezzi per andarvi come succede nell'allegato esempio della vocazione alla religione, imperoché il demonio ben spesso, quando uno ha la vocazione, li mette in capo : «Quando sarai religioso farai, dirai ecc.» ma intanto procura che mai ponga i mezzi per farsi religioso da vero, ma solamente tende al suo fine, cioè che, facendosi di gran castelli in aria, se ne

[3] Marcello Sperandio, *concionator bonae mortis* (prêcheur) du Collège San Vigilio de Sienne de 1696 jusq'à 1704, A.R.S.I., Rom. 95, c. 51v, 105v., 165v., 215v; Rom. 96, c. 30, 97, 123v.

stia uno, intanto, con le man vuote. Or siccome in questo caso questa tentazione non fa che la vocazione non sia veramente di Dio, così nel caso mio, benché il demonio vi avesse, non essendomene io accorto, framischiato qualche suo inganno, non fa che questa voce non sia di Dio. Concludiamo adunque questa non esser voce del demonio. Molto meno poi credo che questa voce possa esser del mondo, poiché il mondo suole ingannare e adescar con tre sole cose : ricchezze, onori e piaceri. Ora di queste tre cose non mi pare che io possa andarne a cercare alcuna alla Cina. Quanto alle ricchezze, la cosa parla da sè. Quanto agli onori mi pare ancora assai chiaro, perché certo è che bisogna aspettarsi una navigazione assai umiliante, sempre con ciurmaglia che continuamente caricano di ingiurie, strapazzi e villanie, e bisogna per questo stesso servirli e far lo schiavo a tutti. Arrivato poi alla Cina, bisogna pure spender molto tempo in imparare la lingua ed assuefarsi ai costumi, onde conviene starsene molto tempo in casa e, per non starvi ozioso, scopare, fare il cuoco ed altre cose simili che l'uomo mondano non reputa d'onore, anziché io credo che questo misero e miserabilissimo onore abbia impediti molti ad andare a predicare la legge di Cristo gli infedeli, che per riconoscersi atto ad avere altro grido di predicatore e chi di filosofo o teologo, ed avendo io grandissima inclinazione alle speculative, stimerei più tosto (come alle volte ne ho sentito alcun moto dentro di me) stimerei, dico, più tosto allettativo d'onore il restarmene qua in Europa. Circa i piaceri cert'è cheper andare alla Cina bisogna privarsi delle molte ricreazioni lecite ed oneste che qui si godono *in Domino* nella Compagnia, perdere qualche agio e comodità e, insomma, siccome uno che entra in religione lascia tutti i piaceri secolareschi, così mi pare che uno che si invia in parti remote a portare la luce dell'Evangelio agli infedeli, lasci tutte le ricreazione permesse e dovute ai religiosi qui in Europa. Onde per questo capo, come per li altri due, pare che il mondo non solo non m'alletti per andare alla Cina, anzi, quanto è dal canto suo, mi trattenga quanto più può, e piaccia a Dio che non ne abbia ritenuti e non stia per ritenervene più d'uno. Quanto poi alla carne certo è che ella non gusta gran cosa né degl'incomodi patimenti sommi della navigazione, né di quelli molto maggiori che portan seco un clima diverso, diversi cibi ed il doversi assuefare a diversi costumi. Parmi dunque poter conchiudere che non essendo questa voce né del demonio, né del mondo, né della carne, sia indubbiamente d'Iddio. Questo dunque è il primo mio motivo che da sé solo mi par sufficiente, ed anche soprabbondante, per muovermi ad una tal resoluzione. Il secondo motivo si é che, essendo che nostrae vocationis *est vitam agere in illa mundi plaga ubi maius Dei obsequium et animarum auxilium speratur*, a me pare che mi convenga il vivere nella Cina, ove credo che, con l'aiuto del Signore, farei più frutto, imperoché chi non vede che in un campo sì vasto vi sono tante e tante anime da riconciliare al creatore, che per mancanza d'operari vivono o senza conoscerlo o senza riverirlo come si deve o senza amarlo e certa cosa è che di tante anime sempre alcuna se ne converte, e non solo alcuna, ma sperarei, con l'aiuto del Signore e di San Saverio che mi ci chiamano, d'averne a convertire molte e molte. Ma quando ciò non fosse, almeno alcuna in tanta moltitudine è moralmente certo e veramente a considerarla bene, se il figlio di Iddio per un'anima sola averebbe patito tutto quello che ha patito per tutte e, di fatto, quanto ha patito per tutte insieme, ha patito per ciascheduna, non pare a me cosa strana,

anzi molto conveniente e doverosa che per questa sola speranza mi debba esporre ad andare alla Cina. Al contrario, (per parlare con ogni sincerità come professo) io credo che restandomi quà in Europa molto meno farei di bene perché mi bisognerebbe far molte cose le quali sono di servizio di Dio solo mediatamente e bisogna star sempre sull'intenzione. Ne mi pare, parlando con ogni rispetto, che possa valer molto la risposta che qui si potrebbe dare : come so io che farei più bene alla Cina? Ancor qui in Europa si può fare del bene quanto altrove, perché ancor concesso che si possa fare, sopra di che non vi può essere alcun dubbio, di fatto però communemente non si fa. E questa è quella tanto celebre opposizione che si fa dai secolari a chi vuol entrare in religione, cioè che ancora nel secolo si può far del gran bene, della quale io mi son sempre sbrigato con l'istessa risposta, cioè che si può fare, ma di fatto comunemente non si fa, né ho trovato alcuno che me l'abbia potuto negare, come neppure credo che si possa negare che comunemente (dico comunemente) non faccino più bene i nostri Padri che stanno nell'Indie Cina ecc. che quelli che se ne stanno in Europa, ma si potrebbe dire che se io ho voglia di far tanto bene, mi sforzi di essere di quelli che qui in Europa fanno del bene quanto quelli che stanno alla Cina, al che mi pare si possa rispondere nell'istesso modo; che se farò l'istesso sforzo là, farò ivi più bene, perché io credo che quelli che sono più fervosi in Europa, faccino o più o egualmente di bene che ivi fanno i meno fervorosi, del resto *ceteris paribus*, mi pare che apparisca troppo chiara la differenza. Io non voglio più stendermi in questo punto per non attediarla da vantaggio, ma se Vostra Riverenza lo considererà attentamente, credo che lo troverà molto sodo e ben fondato, onde mi pare potere altresì concludere che, secondo le nostre costituzioni e l'apparenza del mio maggior profitto spirituale, debba io domandare a Vostra Riverenza questa grazia. Il terzo motivo è una gran compassione verso di quelle anime redente ancora esse col prezioso sangue di Cristo, e non c'è quasi nessuno che, rispetto alla quantità di esse si può dire che non vi sia quasi alcuno, non vi è, dico quasi veruno che le mettanella vera strada. Alla fine qui in Europa vi sono molti di numero sufficiente alla quantità degl'Europei. Ma alla Cina, quanti ve ne sono? È cosa veramente a piangersi a lacrime di sangue che tante anime si perdano solo perché non vi è chi vi insegni cosa hanno da fare per salvarsi. Al certo che molte di quelle misere anime gridaranno giù nell'inferno : «Vendetta» avanti al tribunale di Dio. Il vedranno che per colpa o negligenza mia si son dannate. Le assicuro sinceramente che mi fa tremare come una foglia il considerare li scandali della mia vita passata onde non ho bisogno d'accrescere il numero di quelli che si hanno a lamentare di me avanti al tribunale di Dio. Dunque la supplico ginocchioni *per viscera misericordiae Dei nostri et per quid si Sanctius illis est*, per quanto ha caro che si adempia la volontà di Dio, per quanto le preme l'osservanza delle nostre costituzioni e il mio profitto spirituale e per quanto le è a cuore la salute d'alcune di quelle povere anime abbandonate, di concedermi la grazia di destinarmi e darmi licenza, quando non si voglia degnare di comandarmelo, il che sommamente desidererei, di spargere i miei sudori e spendere le mie fatiche in quella vigna del Signore. Ma già mi figuro la risposta; cioè che io sono troppo immaturo si nella virtù si nell'età. Intanto mi porti bene che lei in questo tempo ci penserà. Le assicuro certo che, se ricevessi questa risposta, mi sarebbe di grandissimo dispiacere, perché niente

mi parrebbe che fosse sì favorevole a questo mio memoriale, essendo che di andare alla Cina avanti la mia morte, io non ne dubito punto perché *sentio vocantem Deum*, ma io le presento questo memoriale principalmente acciò Vostra Riverenza si degni di farmene presto la grazia. Del resto io conosco, purtroppo, che non ho la virtù sufficiente, ma se a ciò si deve risguardare, certo credo che non otterrò mai risposta migliore perché mai acquisterò tutta quella virtù che sia pari a sì gran peso. Niente di meno mi posso lusingare di credere che Iddio che veramente mi chiama, o mi darà grazia particolare per acquistare quella virtù che si conviene, o veramente che, se si vorrà servire d'un istrumento così imperfetto per far vedere che esso è quello che opera, e in fatti la miglior provisione che hanno, a mio credere, di bisogno quelli che vanno all'Indie, si è una total diffidenza di sé stesso e una somma confidenza in Dio, il che credo si possa avere senza tutta quell'altra virtù; anziché molte volte la cognizione di questa, impedisce l'aver quella che è la più necessaria, onde ne siegue che ben spesso uomini di grande virtù non fanno quel frutto che si aspettava. Io nulla di meno vò intanto cercando quanto posso dal canto mio, si di questa, si ancora delle altre virtù. Vostra Riverenza si degni, con i suoi santi sacrifici, di aiutarmi ad impetrarla a Dio. Quanto poi all'età, certo è che ancor che mi dasse dimani la licenza, vi vorrebbe, tra una cosa e un'altra, qualche anno avanti che io fossi alla Cina, ed ivi prima che avesse compiti i stuidi necessari, imparata la lingua e essermi assuefatto alle loro cerimonie e costumi, ancora vi vorrà molto altro tempo, onde avanti che potessi uscire in campo, credo che potrei avere un'età sufficiente. Del resto a me pare che questo tempo che mi resta di età immatura con molta maggiore utilità lo passerei là nella Cina, in Macao o in Goa, mentre mi risparmierebbe molto d'età matura che poi dovrei spendere in apprendere le cose sopra dette, onde veramente mi pare che sufficientemente si possa così rispondere, circa questo capo dell'età, alla sopraccennata risposta. Ma intanto, mentre Vostra Riverenza, come spero, penserà a darmi qualche altra risposta più favorevole, quale spero che le suggeriranno il Signore Iddio e San Saverio quando Vostra Riverenza si degni di fare un mezzo quarto d'orazione, circa di questa cosa desidererei, e ne la supplico con tutto il cuore, che sia contenta che io, intanto, per mia parte, mi obblighi a Dio con voto d'andare alla Cina per aiutare, in qualche modo, alla conversione di quei popoli. Rifletta di grazia che ciò non mi può essere di verun danno, bensì di sommo utile, perché giudicando poi circa l'esecuzione altrimenti, Vostra Riverenza è sempre padrone di sospenderlo o impedirlo affatto, essendo mio superiore. Sarebbe poi a me di grand'utile per più capi. Primo perché così vedendomi obbligato più strettamente a far buona provisione di virtù, e virtù sode, me se ne faciliterebbe assai l'attendervi di proposito, il che sarà sempre per me di grande utilità, ancorché poi venga io impiegato in qualsivoglia altro ministero. Secondo perché così, risguardando tutto ciò che è quivi come cosa da lasciarsi affatto : v. g. ricreazioni, letture, pulpiti, città particolari e tutte l'altre cose i di cui attacchi o desideri impediscono assai l'aqquisto della perfezione, risguardandole dico come cose da abbandonarsi, mi aiuterebbe assai questa cognizione a tener purgata la mia anima dal di loro affetto che in qualunque caso ciò mi saria di gran vantaggio per lo spirito. Terzo perché dirizzando io a questo fine tutte le mie azioni, stante che in questo caso servirebbero all'adempimento del voto, crescerebbero assai in valore e merito.

PASCALE GIRARD, JEAN-CLAUDE LABORIE, HERVÉ PENNEC
ET JEAN-PAUL ZÚÑIGA

«FRAILES MOZOS Y DE POCAS LETRAS?» QUATRE ORDRES RELIGIEUX (AUGUSTINS, DOMINICAINS, FRANCISCAINS, JÉSUITES) AUX PHILIPPINES ENTRE 1572 ET 1605

Conquises à la fin du XVI[e] siècle, les îles Philippines sont tout au long de l'époque moderne une terre de missions. La présente étude de 828 missionnaires actifs dans l'archipel entre 1572 et 1605 s'inscrit dans une histoire sociale, politique et culturelle de la colonisation du monde par les Ibériques. Elle a comme objectif de saisir le phénomène missionnaire dans le cadre géopolitique de la colonisation espagnole, comme un élément spécifique à l'intérieur du dispositif général d'encadrement et de domination des populations et des territoires offerts à la conquête. Cela suppose d'ignorer temporairement les contenus spirituels, ainsi que les processus d'acculturation mis en œuvre.

Les missionnaires sont loin d'être les seuls à occuper les frontières, mais ils fournissent un excellent objet d'étude par la cohérence et la clarté des critères constitutifs de leur groupe, et cela bien au-delà de leur appartenance à un ordre singulier. Si l'histoire missionnaire met l'accent sur l'action de tel ordre plutôt que de tel autre, il convient, à titre de prémices, de retourner à deux documents d'époque moderne, qui désignent les missionnaires comme un groupe à part entière, et leur attribuent un rôle spécifique qui dépasse leur mission évangélisatrice. Le premier est une requête que l'évêque de Manille, Domingo de Salazar, adresse en 1588 au président du Conseil des Indes dans laquelle il dresse un rapide tableau de l'état spirituel des Philippines, afin d'insister sur la nécessité d'un contingent plus important de religieux. Le point essentiel est le fait qu'il constitue l'ensemble des missionnaires comme un groupe distinct, lui attribuant une position et une fonction spécifiques[1]. Pour

[1] L'évêque présente sa requête en établissant trois critères : l'état de pacification, le nombre d'Indiens tributaires et la présence ou non de doctrines. L'évêque estime à plus de 156 000 le nombre total de tributaires dans l'archipel. Or, d'après lui, bon nombre de ces îles n'ont aucune doctrine. Considérant que 1000 tributaires correspondent, selon lui, à 4000 personnes, que pour mille tributaires, il

Domingo de Salazar, ces religieux, qu'ils «soient des frères ou des clercs» seront avant tout des prêtres (*sacerdotes*), susceptibles de dispenser la doctrine, d'administrer les principaux sacrements, et d'occuper un certain nombre de lieux, lesquels sont soit nouveaux, soit à consolider, soit abandonnés depuis quelques années. Avec une argumentation solidement construite et une requête peu exigeante en hommes, Domingo de Salazar met tous ses espoirs dans de nouveaux arrivages. C'est dire que ces missionnaires ont pour but d'occuper l'espace et que leur existence se justifie, dans son esprit et dans celui de la Couronne, par l'articulation entre paiement du tribut, sujétion au roi, et encadrement spirituel. L'envoi de 190 ministres, en plus des 102 qui sont déjà sur place, permettra que, conformément aux dispositions du patronage royal, des Indiens soumis au tribut soient en retour évangélisés et que, par conséquent, la Couronne puisse les conserver. L'évangélisation apparaît ici autant comme une nécessité spirituelle que comme un maillon essentiel dans la sujétion des Indiens par la voie pacifique.

À cette lettre de l'évêque qui attend les futures recrues, on peut opposer un second document, une relation qu'envoie l'*oidor* (ou juge) de l'*Audiencia*[2] des Philippines, António de Morga, en 1598, soit dix ans plus tard, au roi. Ce dernier dresse, à cette occasion, un véritable réquisitoire contre les religieux des Philippines, sans toutefois nommer leur ordre d'appartenance. Il dénonce le gaspillage d'argent dans l'édification d'églises et de couvents aux frais de la Couronne, des *encomenderos*, et des Indiens : tout ceci, selon lui, pour ne voir y vivre qu'un seul frère, voire deux. Il ajoute que les prélats envoient dans les doctrines d'Indiens des religieux qui, par leur jeune âge («frailes mozos»), leur manque de formation intellectuelle («de pocas letras»), et l'exemple qu'ils donnent, se font immédiatement haïr par les Indiens. L'*oidor*, qui n'en est pas à une perfidie près, affirme que les supérieurs, provinciaux et prieurs, donnent dans les monastères des réceptions fastueuses, que les religieux retiennent aux portes des couvents les plus jolies des jeunes Indiennes, et font d'autres choses encore que la décence oblige à taire[3]. Plus

faut deux prêtres, et qu'il y a déjà dans les îles 54 augustins, 38 franciscains, et 10 clercs (jésuites), il appartient à la Couronne de suppléer au manque de ministres et d'envoyer 190 prêtres. Cf. D. de Salazar O.P., *Carta de petición al Presidente del Consejo de las Indias, dando cuenta del estado y necesidades religiosas de las islas Filipinas, Manila, 2 de junio de 1588*, dans *Cartas de Indias*, Madrid, 1974, vol. II, p. 632-652.

[2] L'Audiencia est à la fois une haute cour de justice et un organe administratif.

[3] Antonio de Morga, «Relación para S.M. de lo que se offrece sobre el estado de las Islas Filipinas, Manila, 8 de junio de 1598», dans P. Hidalgo Nuchera (éd.), *Antonio de Morga : Sucesos de las islas Filipinas [1609, Mexico]*, Madrid, Ediciones Polifemo, 1997, p. 517-519. Fils de commerçants basques, Antonio de Morga a fait des études à Salamanque puis à Séville. Il aurait terminé ces dernières par un doctorat en droit canon en décembre 1578. Après avoir exercé diverses charges dans la bureaucratie d'Etat, il est nommé en août 1593 assesseur et lieutenant général du gouverneur des Philippines. Il est *oidor*, c'est-à-dire juge, de l'*Audiencia* entre 1598 et 1601.

tard, dans la version imprimée de sa relation, António de Morga modérera notablement ses propos et se contentera de souligner le manque cruel d'ouvriers dans les doctrines ainsi que le désir d'indépendance des ordres religieux vis-à-vis du pouvoir épiscopal[4].

Le contenu normatif de ces discours varie, on le constate, en fonction de la position politique et hiérarchique de chaque observateur mais à chaque fois, il dessine les contours d'un groupe dont les caractéristiques sont multiples. Entre la parole d'un évêque et celle d'un juge qui supportait mal le séjour philippin, quantité d'autres témoignages brossent le portrait de religieux exemplaires. Ce sont, entre autres, les obituaires, les biographies manuscrites d'hommes illustres que chaque ordre conserve dans ses archives. Le point commun à ces témoignages réside dans la perception aiguë d'un groupe auquel les contemporains attribuent une tâche ou une vertu spécifiques. Qu'ils soient jésuites, franciscains, dominicains ou augustins, les religieux constituent en cela un ensemble cohérent.

Un cadre colonial spécifique

Malgré la réunion des deux Couronnes d'Espagne et du Portugal depuis 1580, ce clergé d'outre-mer exerce ses fonctions dans le cadre du patronage royal espagnol qui est plus ou moins direct, plus ou moins sensible selon les lieux, les établissements, les postes, les personnes sur lesquels il s'exerce[5]. Au titre de ce dernier et lorsqu'ils sont envoyés en mission, les religieux sont censés recevoir une aide financière pour leur acheminement jusqu'à l'archipel et leur entretien journalier. Aux Philippines, les différents ordres vivent d'un certain nombre de revenus, notamment fonciers, et jouissent de la protection politique et juridique de leurs personnes et de leurs différents établissements. En contrepartie, ils se soumettent plus ou moins volontiers à la rédaction de comptes-rendus de leurs activités adressés au Conseil des Indes, lequel peut, en retour, mandater des visiteurs dans les terres administrées par les religieux. Les ordres religieux sont enfin, à l'occasion, les auteurs de doléances et de requêtes auprès des diverses instances du pouvoir monarchique.

Si ce cadre est valable pour toutes les terres de l'empire es-

[4] Antonio de Morga dans P. Hidalgo Nuchera (éd.), *op. cit.*, p. 300.

[5] Cf. C. Hermann, *L'Église d'Espagne sous le patronage royal (1476-1834) : essai d'ecclésiologie politique*, Madrid, 1988.

pagnol, le domaine philippin est particulier à bien des égards. Dans cet archipel conquis entre 1565 et 1571, et peuplé d'au moins 625 000 Indiens, les gouverneurs ont dû trouver des solutions pour maîtriser un espace morcelé en plusieurs milliers d'îles, mener une guerre dite «juste» aux peuplades ennemies, faire face aux incursions hollandaises de plus en plus fréquentes au tournant du siècle, et par conséquent protéger également les îles voisines des Moluques. C'est à ce titre qu'en 1581, suite à la réunion des deux Couronnes, les Moluques sont confiées au gouverneur des Philippines, et ceci jusqu'en 1641[6]. Dans l'archipel lui-même, les premières années de la colonisation voient l'arrivée de militaires, de colons (*pobladores*), de religieux et d'officiers royaux. Par conséquent, dans le cadre de la formation d'un territoire contrôlé par les Espagnols, arrivent successivement les augustins (1572), les franciscains (1577), les jésuites (1581), les dominicains (1587) et les augustins récollets (1605). Mais, de façon tout à fait spécifique aux Philippines, cet acheminement de personnel ecclésiastique se combine, de la part de la Couronne, avec l'envoi d'un personnel administratif proportionnellement moindre qu'en Nouvelle-Espagne. De ce fait, dès les premiers temps de la présence espagnole dans l'archipel, le lien entre le pouvoir politique et les différents ordres religieux dépasse le lien «classique» de patronage royal. Les religieux aident véritablement au façonnement de l'espace et de la société coloniale qui restent des éléments en formation. Ainsi, ils accompagnent souvent la conquête militaire de certaines îles. De même, les premières missions rurales, mises en place à la fin du XVI[e] siècle, constituent des points d'appui politiques et serviront, plus tard, à la création du maillage municipal[7] au point qu'au XVIII[e] siècle, les anciennes missions sont devenues, pour la plupart, des villages[8]. Cela aura pour conséquence, au XVIII[e] siècle, ainsi que l'a démontré l'historienne María-Fernanda de Los Arcos, l'utilisation des personnels ecclésiastiques dans des tâches normalement dévolues à des cadres civils : des religieux eurent à assumer des commandements militaires ou furent nommés ambassadeurs[9]. Reste à souligner que dans le contexte d'un modèle dualiste de domination[10], Manille et ses environs (le port de Cavite, celui de Tondo) constituent un lieu à part, celui de la présence des principaux organes de gouvernement, le pôle du commerce avec les pays voisins et les pays lointains, un lieu de mélanges ethniques avec, bien entendu, une concentration de la population blanche que les sources contemporaines évaluent à 80 chefs de famille en 1585, soit environ 400 habitants.

[6] Cf. A. M. Prieto Lucena, *Filipinas durante el gobierno de Manrique de Lara (1653-1663)*, Sevilla, 1984, p. 5. C'est la raison pour laquelle on trouve, à la fin du XVI[e] et au début du XVII[e] siècle, des expéditions, dont la direction est mi-partite, de défense ou de conquête de certaines îles.

[7] Cf. L. A. Sanchez Gomez, *Las principalias indigenas y la administración española en Filipinas*, Madrid, 1991, p. 158-166.

[8] M. F. G. de los Arcos, *Estado y Clero en las Filipinas del siglo XVIII*, Mexico, 1988, p. 46-47.

[9] M. F. G. de los Arcos, *op. cit.*, p. 47.

[10] *Ibid.*, p. 46.

Cette spécificité de la situation philippine conditionne par conséquent l'approche des sources puisqu'il s'agit d'étudier les profils, les itinéraires, non pas uniquement de missionnaires mais d'un clergé d'outre-mer, dont une partie seulement se voit attribuer un travail d'évangélisation. En effet, pour ce dernier, le travail de conversion et d'encadrement des populations de Gentils (noirs, chinois ou malais) se conjugue avec les charges paroissiales auprès des populations blanches déjà christianisées. Les religieux ne sont pas nécessairement affectés à vie à telle ou telle tâche; cela induit que l'on se préoccupe aussi des talents de chaque individu et des fonctions qui lui sont offertes.

Les sources

Notre corpus de travail est une construction, à partir de différentes sources. Dans un premier temps, nous avons exploité les informations contenues dans les *Catálogos de pasajeros a Indias*, registres tenus par la Casa de Contratación de Séville et qui correspondent aux délivrances de passeports pour les Indes[11]. Nous avons ensuite complété ces informations par les catalogues triennaux des jésuites puis, pour les autres ordres, par différents catalogues de religieux élaborés au XIX[e] siècle : celui du P. Eusebio Gómez Platero pour les franciscains[12], celui du P. H. Ocio y Viana pour les dominicains[13]. Enfin, pour les augustins, le travail récent des PP. Isacio Rodríguez Rodríguez et Jesús Alvarez Fernández[14], qui fait la synthèse

[11] Cf. pour notre période : L. Romero & M. del C. Galbis Diez, *Catálogo de pasajeros a Indias durante los siglos XVI, XVII y XVIII, Archivo general de Indias de Sevilla*, Madrid, 1980, 3 vol. (vol. IV : 1560-1566), (vol. V, 1 : 1567-1574), (vol. V, 2 : 1575-1577); M. del C. Galbis Diez, *Archivo General de Indias (Sevilla). Catálogo de pasajeros a Indias, siglos XVI, XVII y XVIII*, Murcia, 1986, vol. VI : 1578-1585 et vol. VII : 1586-1599. Dans ces catalogues sont consignées les informations suivantes : les nom et prénom des chefs d'expédition puis les nom et prénom, l'ordre, le couvent d'origine, la date d'embarquement et la destination de chaque religieux. Les éditeurs de ces sources ont également signalé les départs annulés.

[12] E. Gomez Platero O.F.M., *Catálogo Biográfico de los religiosos franciscanos de la provincia de San Gregorio Magno de Filipinas... cit.*, Manila, 1880.

[13] H. Ocio y Viana O.P., *Reseña biográfica de los religiosos de la provincia del Santíssimo Rosario de Filipinas (1587-1699)*, Manila, 1891, 2 vol.

[14] I. Rodriguez Rodriguez O.S.A. et J. Alvarez Fernandez O.S.A., *Diccionario biográfico agustiniano. Provincia de Filipinas*, Valladolid, 1992.

de diverses sources archivistiques ainsi que d'anciens catalogues du XIX[e] siècle, a constitué la base de la documentation. L'ensemble de cette documentation a permis d'établir un échantillon de 828 religieux dont la répartition, par ordre, est la suivante : 209 augustins, 119 dominicains, 329 franciscains et 171 jésuites[15].

La première difficulté dans le traitement de l'information réside donc dans son hétérogénéité : d'un côté des sources qui présentent un état de fait à un instant donné (ce sont les catalogues de la Casa de Contratación et ceux des jésuites), de l'autre des documents constitués sur le long terme. Le second biais que comportent ces sources tient à la façon dont elles furent publiées. Les dictionnaires biographiques du XIX[e] siècle furent écrits sur place à une époque de cristallisation de l'identité philippine autour, entre autres, d'une dénonciation de la *frailocracia* c'est-à-dire du pouvoir pris par les religieux dans toutes les sphères de la vie publique. Il n'est pas exclu, par conséquent, qu'une forme d'autocensure ait pu jouer pour les religieux ou tout simplement que le climat politique de l'époque ait exercé une influence sur le contenu de ces ouvrages. Par ailleurs, et de façon plus pragmatique, l'œuvre des pères franciscains, dominicains, augustins est une synthèse d'informations figurant dans des papiers plus ou moins épars, des registres paroissiaux, des recueils d'actes de profession (*partidas de profesión*), des registres d'ordinations, des chroniques, des biographies de personnages illustres, ou celles de fondateurs d'une province.

Ces ouvrages du XIX[e] siècle proposent, en outre, un classement des missionnaires selon une taxinomie et des façons de penser propres à chaque ordre. Ainsi, franciscains et dominicains classent les religieux selon la date de leur arrivée («misión de 1577»). À l'intérieur de chaque contingent, et de façon presque systématique, les religieux sont ensuite organisés selon la hiérarchie interne de la province qui est celle des fonctions ou ministères occupés. Parmi les principaux, on retiendra pour les franciscains celles de *predicador, confesor* et *lego* et pour les dominicains celles de *prelado, ministro* et *lego* qui seront évoquées plus loin. Ainsi que l'attestent d'autres études, cette logique de classement reprend, quant aux franciscains, celle des anciens catalogues manuscrits[16]. Par conséquent, ces ouvrages, comme n'importe quel autre document, sont le produit d'intentions diverses et sont empreints de l'idéologie et des traditions propres à chaque institution.

[15] Le corpus est le fruit d'un travail collectif de saisie : Jean-Claude Laborie et Hervé Pennec pour les augustins, Pierre-Antoine Fabre pour les dominicains, Pascale Girard et Jean-Paul Zuñiga pour les franciscains, Charlotte de Castelnau et Pierre-Antoine Fabre pour les jésuites. Pascale Girard a assuré la coordination de l'enquête.

[16] Cette hiérarchie n'est pas propre au catalogue de Platero. On la retrouve dans la liste des religieux franciscains qui formaient la province du Saint-Évangile en Nouvelle-Espagne que dressa, en 1570, le P. Jerónimo de Mendieta, à l'intention de Juan de Ovando qui effectuait alors une *visita* du Conseil des Indes. Cf. J.-P. Berthe, *Les Franciscains de la province mexicaine du Saint-Évangile en 1570 : un catalogue de fray Jerónimo de Mendieta*, dans *Enquête sur l'Amérique moyenne. Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, Mexico, 1989, p. 218.

De plus, face aux augustins, aux franciscains et aux dominicains – mais est-il besoin de le rappeler ici? – les jésuites font figure d'institution extrêmement moderne quant à la notation des détails biographiques concernant leur personnel, l'organisation de ces informations et leur circulation entre les Philippines et Rome. La nation d'appartenance, la date de naissance des religieux sont mentionnées dans les catalogues jésuites tandis que ces données le sont rarement dans ceux des ordres mendiants. Dans ces derniers, la date de l'entrée dans l'ordre, celle de l'arrivée des religieux aux Philippines le sont parfois mais cela est loin d'être systématique. Enfin, soulignons que, dans presque tous les catalogues, l'information concernant les créoles est moins bien consignée, soit parce que ces derniers remplissent toute leur vie une même fonction qui ne correspond pas à un poste important de décision et que, par conséquent, le rédacteur du catalogue est peu disert à leur sujet, soit parce que le rédacteur est moins enclin, conformément à l'idéologie de son temps, à mettre en relief des hommes issus de la société coloniale novo-hispanique ou péruvienne que des hommes venus de l'Ancien Monde. Ainsi, dans le catalogue franciscain d'Eusebio Gómez Platero, ce sont dans des chapitres intercalés (entre les différentes missions) que sont notés les noms de ceux qui professèrent sur place, dans la province de San Gregorio, sans que leur lieu de naissance soit toujours indiqué. Le traitement d'une grande quantité de données et le recoupement des sources permettra par conséquent de dépasser les biais induits par ces dernières.

Etablir un tableau général, réunissant les données de tous les ordres, révèle néanmoins quelques écueils incontournables sur certains aspects de la trajectoire missionnaire. Cette trajectoire, qui se décompose en trois grandes sections, la formation, le voyage, et la carrière aux Philippines, est le plus souvent discontinue. Quant aux augustins, et aux franciscains, nous avons au moins une série d'éléments continus, ceux qui concernent le travail missionnaire sur place. En effet, dès l'arrivée à Manille, nous pouvons suivre les parcours géographique et hiérarchique de chaque «ouvrier de la vigne du seigneur». Ces informations sont très précises pour l'ordre des augustins, qui fournit un contingent significatif de 209 missionnaires actifs aux Philippines pour la période considérée. Les données dominicaines et jésuites sont, sur ce point, bien plus lacunaires.

Les rubriques concernant la formation antérieure et le voyage depuis l'Espagne ou la Nouvelle-Espagne le sont souvent, elles aussi, et ce pour tous les ordres. De surcroît, de multiples éléments, tels que les vicissitudes des trajets maritimes, les fuites de personnels en cours de route ou les confusions patronymiques fragilisent l'identification de certains individus.

Le projet

La mise en œuvre d'une synthèse des sources, dépassant les frontières de chaque ordre missionnaire, leur collation ainsi que la mesure des limites et des difficultés d'une telle documentation, a permis de dégager un faisceau de questions sur la spécificité du phénomène missionnaire aux Philippines. En effet, si l'on retrouve des problématiques familières à tous les spécialistes des missions catholiques aux XVI[e] et XVII[e] siècles, il semble que le double choix de considérer le phénomène missionnaire dans sa globalité, et de se passer de la littérature hagiographique traditionnellement couplée avec des sources institutionnelles, autorise un regard plus large. Les études singulières présentées ici se sont toutes attachées à mettre à jour la dynamique des missions philippines. Que l'on étudie le profil des religieux travaillant dans l'espace philippin, que l'on examine la géographie des implantations en confrontant l'occupation espagnole et les installations religieuses, ou que l'on tente de percevoir la logique qui prévaut à la gestion du personnel d'un ordre singulier, il s'agit toujours de contourner l'écueil d'une étude de la mission fondée sur des critères émis, formés et préparés par les ordres eux-mêmes, une tautologie, amenant bien évidemment à des résultats reproductibles sur tous les terrains. En effet, dès que l'on quitte ces rives rassurantes, on s'aperçoit qu'un terrain spécifique oblige à réfléchir sur le véritable contenu des termes «mission» et «missionnaire».

Pascale GIRARD
Jean-Claude LABORIE

I – DES PROFILS ET DES STRATÉGIES MULTIPLES

L'historiographie missionnaire a l'habitude de mettre en relief des personnalités exemplaires, lesquelles surpassent en vertus et en mérites leurs contemporains et se trouvent bien souvent décrites en analogie avec les grandes figures qui ont marqué un ordre. Ainsi, le portrait du fondateur de la mission franciscaine, António de San Gregorio, ressemble étrangement à celui de saint François, tandis qu'une filiation directe unit les descriptions d'Ignace de Loyola, de François Xavier et d'Alonso Sánchez, le fondateur des missions jésuites aux Philippines. Des éléments de personnalité, qui n'existent que dans les livres, modèlent en retour des comportements et participent à la construction des systèmes de valeurs des religieux. Ils donnent par ailleurs l'impression que les ordres missionnaires formaient des groupes relativement homogènes puisque toutes les figures de second plan se trouvent réduites au silence.

Sur le terrain qui nous occupe, les Philippines entre 1572 et 1605, notre contingent de 828 religieux comporte une moitié de péninsulaires et une autre de créoles. D'emblée, ne serait-ce que par la diversité des «nations» d'origine et des ordres d'appartenance, il est impossible de discerner un profil unique qui traverse tous les ordres. Dès lors, ce corpus invite à une série d'interrogations. Ce personnel missionnaire est-il conforme aux images forgées par les religieux et les civils en leur temps? En quoi la diversité des profils nous informe-t-elle sur le degré d'organisation des politiques missionnaires et nous permet-elle de lire des stratégies propres à chaque ordre? Dans quelle mesure l'étude des itinéraires particuliers permet-elle de confronter des données biographiques avec des images mentales afin de sortir du lien fort qu'entretient l'historiographie avec l'hagiographie[17]? Enfin, est-il possible, à l'aide de nos données, de cerner l'identité sociale et culturelle de chaque ordre?

Menée dans le cadre de la comparaison entre quatre ordres afin d'éviter le cloisonnement habituel qui structure l'historiographie missionnaire, l'analyse statistique est envisagée ici comme un outil euristique permettant d'appréhender le fait missionnaire sous l'angle de la pratique. Faire apparaître des profils de religieux permettra par conséquent, par un raisonnement inductif, de cerner des politiques missionnaires, dans l'attente d'une confrontation de ces résultats avec les discours tenus par les ordres eux-mêmes. Il ne s'agit donc pas d'accumuler des comptages mais de fonder une analyse socio-culturelle des personnels missionnaires à partir d'un choix de données signifiantes utilisées soit seules, soit de manière combinée. Pour saisir comment chaque ordre fait face aux exigences de son temps et examiner de quoi sont faites ses forces vives, est-il besoin de préciser que les statistiques portent sur le matériel disponible? Par conséquent, les données manquantes tiennent à la configuration des sources[18]. Pour comprendre ce qui caractérise le recrutement de chaque ordre à une période donnée, pour saisir les différents profils missionnaires, l'enquête a été conduite sur les points suivants : la provenance des religieux, leur âge à leur arrivée à Manille, le délai

[17] Cf. P. Girard, *Les religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne : essai d'analyse textuelle comparée*, Paris, C. C. Cabuste Gulbenkian 2000, p. 25-157.

[18] À chaque fois, nous signalerons la taille de l'échantillon disponible, dans la mesure où certains résultats ne peuvent être qu'indicatifs pour l'instant.

entre la date de leur entrée dans l'ordre[19] et celle de leur arrivée dans l'archipel, et enfin les lieux où ils reçurent leur formation.

1. *Des Espagnols aux créoles*

Connaître la provenance des religieux permet d'éclairer la politique de recrutement des différents ordres, ainsi que la place de la mission des Philippines par rapport aux autres missions de l'Amérique espagnole. L'information sur le lieu de naissance existe pour 481 religieux, soit un peu plus de la moitié de notre corpus. Ainsi, 406 sont issus de l'Ancien Monde et 75 du Nouveau : de la Nouvelle-Espagne pour plus des deux tiers mais également du Guatemala, de Malacca, du Japon ou des Philippines. Il conviendra donc d'analyser la prépondérance des religieux européens, mais également de la nuancer au vu de ce que nous connaissons par d'autres sources comme les correspondances.

La «prépondérance espagnole» parmi les missionnaires de l'Ancien Monde

Les religieux issus de l'Ancien Monde sont tous des Européens sauf un «Turc» engagé parmi les jésuites. Les Espagnols péninsulaires constituent à eux seuls plus de 88% du contingent de religieux européens. Ils se répartissent de la manière suivante entre les différents ordres : 92 augustins, 66 dominicains, 89 franciscains et 112 jésuites. Derrière ces 359 Espagnols, viennent une petite vingtaine de Portugais (21), puis une poignée d'Italiens (18) dont beaucoup ne se trouvent aux Philippines que de façon temporaire et enfin des individus isolés provenant d'autres contrées.

Ce groupe de religieux originaires d'Europe révèle combien cette fin du XVI[e] siècle apparaît comme une période de transition. Premièrement, l'organisation des missions acquiert un caractère national pour tous les ordres. Malgré l'union des deux Couronnes, les espaces coloniaux, et par conséquent les terres de mission, sont assez nettement répartis en deux ensembles géographiques, ceux sous patronage royal espagnol et ceux sous patronage portugais. C'est la raison pour laquelle, parmi les Européens, les Espagnols sont les plus nombreux, même si cela reste à nuancer dans le détail.

[19] Concernant ce paramètre, nous avons respecté ce que les différents ordres considèrent comme étant l'entrée dans l'institution. Pour les augustins, les dominicains et les franciscains, cette dernière est signalée comme suit : «un tel prononça ses vœux dans tel couvent, à telle date». Quant aux jésuites, ainsi que le mentionnent les catalogues, le lieu d'entrée de référence est celui de l'entrée au noviciat.

Deuxièmement, si une vingtaine de religieux portugais sont présents dans ces îles, un tiers seulement a pris l'habit dans la Compagnie de Jésus alors que les deux tiers l'ont pris dans l'ordre de saint François. Cette présence franciscaine aux Philippines est à mettre au compte de l'existence des deux patronages pour les terres d'Extrême-Orient, l'un portugais accordé en 1456 et étendu en 1514, l'autre espagnol reposant sur la bulle *Inter caetera* de 1493, renforcé en 1508 et 1522[20]. Elle doit être mise en relation, également, avec la réforme récente de cet ordre, celle des alcantarins, qui toucha des couvents d'Espagne et du Portugal[21].

Troisièmement, on peut affirmer, en simplifiant un peu, que les religieux des ordres mendiants sont à cette époque soit portugais soit espagnols[22]. Par contraste, la compagnie de Jésus apparaît fortement cosmopolite. Quant aux franciscains, cette prédominance des Espagnols et des Portugais est la conséquence des répartitions politiques que nous venons d'expliquer, lesquelles entraînèrent, dans les terres de patronage, l'éviction des personnels non espagnols et non portugais à partir des années 1530, alors que dans les premières années de l'évangélisation de l'Amérique, des observants hollandais, français ou italiens figuraient bel et bien aux côtés des Espagnols[23]. Quant aux jésuites, nous ne développerons pas ici ce qui a trait aux liens entre l'ordre et les divers patronages royaux, laissant ce soin aux spécialistes. Il faut distinguer néanmoins deux groupes parmi les Européens non ibériques : les Italiens qui sont majoritaires et les autres, soit deux Français et un Crétois[24]. Ces résultats appellent deux remarques. D'abord, ils attestent l'efficacité d'une politique de création de collèges, véritables pépinières de missionnaires, dans toute l'Europe[25]. Ensuite, alors que dans d'autres ordres il n'est pas nécessairement facile de partir en mission[26], ces éléments témoignent de l'attrait qu'exerce la compagnie de Jésus, en particulier pour son engagement missionnaire, attrait sur des populations an-

[20] L. Iriarte O.F.M. cap., *Storia del francescanesimo*, Rome, 1982, p. 341-342.

[21] Cf. *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, vol. 18, col. 870-871.

[22] Sur l'ensemble de l'échantillon, trois religieux sont nés aux Pays-Bas : un augustin, un dominicain et un franciscain.

[23] L. Iriarte O.F.M. cap., *op. cit.*, p. 343.

[24] À la fin du XVI[e] siècle, la Crète appartient encore à Venise; elle ne sera reprise par l'Empire ottoman qu'en 1668.

[25] Cf. M. Venard, *L'église catholique*, dans M. Venard (dir.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours. Le temps des confessions (1530-1620/30)*, Paris, 1992, vol. VIII, p. 260-262.

[26] On peut remarquer que certains franciscains changent de province de rattachement, alors qu'ils sont encore en Espagne, afin de gagner une province tournée vers les missions lointaines.

ciennement catholiques mais également sur celles qui, pour une raison ou pour une autre – ici il s'agit sans doute de fils de marchands vénitiens installés dans les échelles du Levant – se trouvent aux frontières de catholicité, – c'est le cas du jésuite né en Crète – ou en dehors, – c'est le cas de celui qui est né en Turquie. Le même phénomène pourra être constaté au siècle suivant avec la présence de jésuites des Pays-Bas ou d'Irlande.

Des créoles d'Amérique et d'Asie

Les contingents d'Européens ont été, de façon fort diverse selon les ordres, complétés par des créoles. Les 75 de notre corpus se répartissent comme suit :

Tableau 1

LIEU DE NAISSANCE DES MISSIONNAIRES CRÉOLES

	Nouvelle-Espagne	Autres terres de l'Amérique espagnole	Inde	Philippines	Iles proches[27]	Total
Augustins	43			2		45
Dominicains	5					5
Franciscains	5	2	1		1	9
Jésuites	11			4	1	16
Total	64	2	1	6	2	75

Ce tableau doit être considéré comme indicatif de la politique de recrutement des différents ordres présents aux Philippines et des grandes tendances de leur créolisation. Ici, l'échantillon franciscain est notamment peu représentatif de l'ensemble de l'ordre. En effet, ainsi que nous l'avons signalé, le lieu de naissance des missionnaires est consigné de façon fort inégale. En recopiant des documents anciens, les dictionnaires biographiques des XIX[e] et XX[e] siècles semblent poursuivre, dans bien des notices, une tradition de l'oubli. Néanmoins, la présence de créoles aux Philippines traduit clairement, avec un temps de retard, les politiques coloniales ainsi que le degré d'expansion des différents ordres. Rien d'étonnant donc à ce que les contingents les plus nombreux proviennent de Nouvelle-

[27] Il s'agit essentiellement de Ternate, Tidore et Amboine.

Espagne : en un peu plus d'une génération, la myriade de couvents de tous les ordres a produit quantité de créoles qui cherchent à se frayer une place dans la carrière royale ou ecclésiastique. Ces résultats révèlent également les politiques missionnaires des différents ordres et notamment leur capacité à envoyer des hommes aux Philippines, alors que certaines provinces de Nouvelle-Espagne sont déjà vieillissantes et que l'envoi de personnels dans des terres lointaines leur pose parfois problème. De ce point de vue, l'afflux massif de créoles augustins en provenance de la Nouvelle-Espagne tient moins à l'ancienneté de l'implantation des augustins[28] dans la colonie qu'à leurs disponibilités en termes de personnel, tandis que les dominicains semblent être contraints d'avoir, eux, une politique restrictive en matière d'envois dans l'archipel. Ces éléments font ressortir, par contraste, une spécificité propre aux jésuites et aux franciscains : l'accueil de religieux provenant de l'empire portugais. En effet, les comptoirs de l'Inde ou de Malacca sont relativement anciens, des générations d'enfants de Portugais, métis ou non, ont eu le temps d'y grandir et d'être éduqués sur place. Certains ordres, tels les jésuites et les franciscains, y ont déployé des missions, notamment en Inde. Le cosmopolitisme créole est donc une caractéristique de ces ordres : ainsi trouvera-t-on, parmi les franciscains, des enfants issus d'illustres familles de Nouvelle-Espagne, des métis de Portugais et d'Indiennes, des religieux venus enfants avec leurs parents à Malacca ou à Macao.

Reste à savoir quels types de tâches exerçaient ces créoles. Même si certains[29] ont étudié leur rôle dans l'histoire des missions, globalement, l'histoire n'a pas donné à ces derniers la place qui leur revenait. Sans prétendre épuiser le sujet ici, nous avons observé en détail l'activité des créoles jésuites, dominicains et franciscains[30]. En cette fin du XVI[e] siècle, ce sont le plus souvent des personnages d'importance. Les créoles dominicains participent tous à la gestion de la mission en étant vicaire provincial ou définiteur. Ce sont aussi des hommes de terrain, ministres d'Indiens, qui ont pris part à l'évangélisation du nord de Luzon notamment et qui ont fondé des villages. Trois sur cinq ont une excellente connaissance des langues in-

[28] Les augustins n'arrivent qu'en 1533 en Nouvelle-Espagne, à une époque où les franciscains et les dominicains ont déjà fondé des couvents dans différentes régions. Pour plus de détails, cf. R. Ricard, *La conquête spirituelle du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres Mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572*, Paris, 1933, p. 92 et suiv.

[29] Cf. P. Borges Morán, *El envío de misioneros a América durante la época española*, Salamanca, 1977.

[30] Les augustins méritant une étude à eux seuls, le lecteur trouvera dans la dernière partie de cet article un développement qui leur est spécifiquement consacré.

digènes. Quant aux jésuites, il est nécessaire de distinguer ceux qui sont entrés dans la Compagnie aux Philippines de ceux qui arrivent de Nouvelle-Espagne, déjà formés. Les premiers sont jeunes et encore étudiants; les catalogues ne les montrent occupés à aucune autre tâche. Les seconds ont exercé dans des postes à responsabilité en tant que professeur de grammaire ou d'humanités à Manille, maître des novices, recteur du collège de Manille, ou supérieur de résidence[31], toutes tâches qui étaient également confiées, à la même époque, à des fils d'Espagnols. Certes, aucun d'entre eux n'atteint les sommets de la hiérarchie en tant que vice-provincial, ou procurateur des missions, mais aucun non plus n'est affecté aux cuisines ou au jardin. En revanche, ces responsabilités ne signifient pas nécessairement qu'ils en reçoivent une gratification par leur ordre; une analyse complète des progressions de carrières qui tienne compte des types de tâches, des responsabilités et des grades atteints reste à faire. Enfin les créoles franciscains ont ceci de particulier qu'ils ont surtout été utiles à l'ordre en dehors des Philippines, en participant activement aux missions de Nouvelle-Espagne et, pour certains, à la fondation de la *custodia* de San Diego de Mexico. Ils arrivent donc trop vieux dans l'archipel ou meurent trop vite pour pouvoir être longtemps utiles sur place. Il n'en reste pas moins que pour être nés d'illustres familles d'Amérique – quatre sur neuf sont dans ce cas –, pour avoir eu des carrières brillantes, ou pour avoir eu une très bonne connaissance des langues indigènes, certains, tels Felipe de Jesús ou Gonzalo Garcia, sont des personnages célèbres dans l'ordre.

À l'époque qui nous intéresse, la créolisation des ordres est donc très inégale. Elle est fort avancée chez les augustins, en marche chez les jésuites et les franciscains et quasiment nulle chez les dominicains. Dans les trois ordres que nous avons observés plus en détail, les créoles n'ont pas été affectés aux plus basses tâches; massivement ordonnés prêtres, ils ont été les garants d'une forme de stabilité dans les missions en étant sur place et en prenant part, pour les jésuites et les dominicains, aux décisions prises dans leur province. Ils ont participé, autant que ceux venus directement d'Europe, au façonnement du territoire et à celui de nombreux aspects de la société des Philippines. Plus généralement, du point de vue de l'histoire sociale et culturelle, l'intérêt de cette génération, comme de celle qui lui est immédiatement postérieure est d'avoir eu, soit directement (par ses liens familiaux), soit de façon indirecte (par sa culture et les valeurs qu'elle véhiculait), des contacts et un ensemble de liens avec ses aïeux. En ce sens, elle a été un trait d'union entre deux mondes, l'ancien et le nouveau. Cette situation n'est pas nécessairement appelée à perdurer au siècle suivant. Alors qu'en arrière plan les historiens de la Péninsule ibérique s'accordent à penser que le XVII[e] siècle est celui de la «conformité religieuse»[32] et d'un repli de l'Espagne sur certaines valeurs, l'un des enjeux des débats de ce même siècle sera le statut de ces nombreux créoles. Or, il reste 350 religieux pour lesquels nous ignorons le lieu de naissance. Etant donnée l'importance que les ordres accorderont à l'origine européenne non seulement dans leurs catalogues mais également dans leurs statuts, il y a tout lieu de penser que ce sont des créoles de Nouvelle-Espagne ou qu'ils viennent d'autres lieux proches des Philippines. En les ajoutant à ceux évoqués précédemment, nous pouvons émettre l'hypothèse, qui reste à vérifier, que la moitié de notre corpus soit composée de créoles. Encore un élément qui marque peut-être la spécificité de cette période.

[31] C'est le cas de Cosme de Flores, né à Zacatecas et supérieur, en 1597, de la résidence d'Alangalang, qui comporte quatre pères jésuites et quatre frères. L'année suivante, après la mort de Cosme de Flores, Thomas de Montoya, né dans la même ville, reprend la charge, ce qui laisse apparaître des solidarités entre religieux nés au même endroit. Par ailleurs, ce dernier sera supérieur de la résidence de Carigara entre 1600 et 1603. Cf. ARSI, *Philippines*, 2, I, ff. 6 v, 13 v, 21 r, et 48 v.

2. *L'âge des missionnaires à leur arrivée aux Philippines*

Nous avons utilisé ce paramètre comme un indicateur de la façon dont chaque ordre projette son action dans le temps et fonde ses espoirs sur les hommes qu'il choisit. Cette donnée oblige à questionner des profils d'hommes, des types de parcours car elle résulte de plusieurs composantes : la date à laquelle chaque religieux entre dans un ordre, son temps de formation, et son temps d'acheminement, sauf pour les missionnaires recrutés sur place. En amenant à constater des décalages générationnels, elle conduit également à s'interroger sur les différentes politiques missionnaires : si tel ordre reçoit des religieux plus âgés que tel autre, est-ce parce qu'ils sont entrés dans l'ordre à leur maturité, parce qu'ils sont restés plus longtemps en formation ou parce qu'une autre province n'a pas voulu les laisser partir? Pour l'instant nos données nous permettent d'établir le tableau ci-dessous :

[32] L'expression est de B. Bennassar.

Tableau 2

ÂGE MOYEN DES MISSIONNAIRES À LEUR ARRIVÉE AUX PHILIPPINES

Ordres	Taille de l'échantillon observé (nombre de cas)	Âge moyen[33]
Augustins	5	25,6
Dominicains	15	37,2
Franciscains	25	41,6
Jésuites	86	30
	Total : 131	Âge moyen tous ordres confondus : 32,9

Force est de constater que l'âge moyen des religieux, tous ordres confondus, donne tort à l'*oidor* António de Morga. Les religieux des Philippines ne sont pas de tout jeunes hommes et, d'ailleurs, lorsque leurs missionnaires sont suffisamment jeunes pour que cela soit notable, certains ordres comme les jésuites le signalent. Cet âge moyen, autour de 30 ans, se comprend aisément si l'on tient compte de leurs temps de formation et d'acheminement. Quant aux augustins, aux dominicains et aux franciscains, les données sont trop lacunaires pour être totalement fiables. En ce qui concerne les augustins, leurs parcours sur place, riches en nombreuses affectations successives, indiqueraient qu'ils devaient arriver relativement jeunes dans l'archipel mais c'est tout ce que nous pouvons en dire. Ce calcul de l'âge des religieux à leur arrivée est un indicateur parmi d'autres et en face de l'étroitesse de certains échantillons, il est nécessaire d'imaginer d'autres types d'analyses pour rendre compte de contingents dont nous ne connaissons pas la date d'arrivée mais dont nous constatons, malgré tout, la présence aux Philippines.

Pour l'instant, par conséquent, seul le résultat concernant les jésuites peut être commenté et affiné. Les jésuites qui arrivent dans l'archipel ont en moyenne 30 ans, ce qui peut être nuancé par le calcul de l'âge médian à l'arrivée et l'appréciation de leur répartition par tranche d'âges.

L'âge médian est de 29 ans. Le faible écart entre ce dernier et l'âge moyen traduit une répartition assez harmonieuse des âges autour d'une valeur médiane. La présence de quelques jésuites d'âge relativement avancé tire par conséquent la moyenne vers les 30 ans. Les jésuites se répartissent comme suit, par tranche d'âges :

[33] En raison des lacunes et de la petitesse de certains échantillons observables, les âges moyens des échantillons les plus réduits ne valent qu'à titre indicatif.

Tableau 3

ÂGE DES JÉSUITES À LEUR ARRIVÉE AUX PHILIPPINES : RÉPARTITION PAR TRANCHE D'ÂGES

20 ans et moins	de 21 à 30 ans	de 31 à 40 ans	de 41 à 50 ans	de 51 à 60 ans
8	46	22	8	2

La plupart des jésuites qui arrivent dans l'archipel ont entre 21 et 30 ans et le gros des troupes a entre 21 et 40 ans. Il n'y a pas de religieux très vieux et seulement quelques-uns sont très jeunes. Cela invite à plusieurs remarques. Premièrement, nous sommes très loin d'une répartition des âges telle qu'on la trouve à la même époque dans d'autres provinces de l'empire des Ibériques[34]. En effet, la pyramide des âges des religieux dans une province donnée dépend avant tout de la date de création de cette dernière. Ici, la vice-province jésuite des Philippines en est à ses premières années d'existence. Par conséquent, elle ne connaît pas encore de phénomène de vieillissement. Sous réserve que la vie des religieux ne soit pas trop éprouvante, qu'ils soient correctement nourris et puissent connaître des conditions de vie peu éloignées de celles d'autres religieux de leur temps, ses membres auront par la suite tout le temps de vieillir. Deuxièmement, cet âge moyen de 30 ans tient à plusieurs facteurs : l'âge d'entrée dans l'ordre[35], un temps incompressible de formation, un temps d'acheminement qui peut lui-même recouvrir des expériences diverses.

Le temps de formation est un paramètre essentiel dans l'analyse de l'âge des jésuites à leur arrivée aux Philippines. En effet, un premier groupe de jésuites, plus de la moitié de l'ensemble, est constitué de religieux qui sont déjà prêtres et ont fait des études. La plupart du temps, ils ont accompli trois ans de philosophie et trois ou quatre ans de théologie. Cela signifie qu'ils ont terminé des études

[34] Dans la province franciscaine du Saint-Evangile en 1570, le groupe des plus de 60 ans représente un cinquième du total des effectifs, tandis que le groupe des hommes dans la force de l'âge (les 30-50 ans) en représente plus de la moitié. Cf. J.-P. Berthe, *op. cit.*, p. 218-219.

[35] L'âge moyen auquel ces hommes entrent dans l'ordre est de 21,5 ans. Il a été calculé à partir d'un échantillon de 137 jésuites de diverses provenances pour lesquels on possédait la date de naissance et celle de l'entrée au noviciat.

complexes qui comprennent des rudiments de grammaire et de rhétorique, ainsi que des apprentissages dans des matières littéraires[36], puis une formation dans des matières plus abstraites comme la philosophie et la théologie. L'âge auquel ces religieux arrivent dans l'archipel s'explique donc par ces dix ans environ qui forment un jésuite accompli, dix ans qui représentent un parcours studieux et sans interruption. Ce premier groupe a comme cadets une poignée de jeunes jésuites, entre 16 et 19 ans, lesquels, soumis à l'apprentissage des rudiments de grammaire, ne sont qu'au début de leur cursus. Ce sont la plupart du temps des créoles et, dans notre corpus, tous les créoles philippins font partie de ce groupe. Ce dernier représente, pour la Compagnie, l'espoir de reproduire, dans la jeune colonie, le modèle d'éducation jésuite en vigueur depuis longtemps en Europe. La différence de parcours est nette avec le troisième et dernier groupe : il comporte des hommes de tous âges mais qui sont en moyenne un peu plus vieux. Il est composé d'hommes qui n'ont pas fait d'études et qui ont le statut de coadjuteurs temporels. Ils exercent des fonctions variées dans les missions en tant qu'économes, cuisiniers, jardiniers ou tailleurs...

Par conséquent, cette place prééminente des jésuites, qui font ou ont fait des études, est à mettre en relation avec les exigences particulières de l'archipel, notamment l'encadrement d'une population blanche récemment arrivée, avec la situation géopolitique des Philippines et ce qu'elle permet d'espérer pour les missions de Chine ou du Japon, et donc avec le statut de ces dernières dans l'échelle de valeurs et la stratégie des jésuites. Elle traduit le fait que le seul ordre à mettre en place les bases d'une formation missionnaire est la Compagnie de Jésus, tandis que les franciscains, par exemple, attendront le XVII[e] siècle pour créer de véritables séminaires tournés vers le travail missionnaire. Ainsi, connaître l'âge des religieux à leur arrivée dans l'archipel ne répond pas simplement à une interrogation d'ordre comptable. Cette donnée informe plus amplement sur l'identité de chaque ordre et sur la façon dont il projette son action dans le temps.

Par ailleurs, dans la mesure où le calcul d'une moyenne a tendance à écraser les parcours individuels, il est possible de nuancer ce qui précède en recoupant l'origine géographique des religieux et leur âge à l'arrivée. Ce croisement de données met en évidence l'impact de l'origine géographique dans le bagage acquis par les jésuites avant leur arrivée sur le terrain philippin[37].

[36] Pour le canon des auteurs étudiés chez les jésuites, cf. M.-M. Compère, *Du collège au lycée (1500-1850)*, Paris, Archives Julliard, 1985, p. 75-78. Cf. également D. Julia et A. Demoustier (dir.), *Ratio studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la compagnie de Jésus* (traduite par L. Albrieux et D. Pralon-Julia, annotée et commentée par M.-M. Compère), Paris, 1997.

Tableau 4

ÂGE DES JÉSUITES À LEUR ARRIVÉE AUX PHILIPPINES, EN FONCTION DE LEUR LIEU DE NAISSANCE

Pays de naissance	Taille de l'échantillon observé (nombre de cas)	Âge moyen à l'arrivée (à titre indicatif)
Espagne	51	30
Portugal	6	37,3
Italie	11	34,4
Autres pays d'Europe	2	27
Turquie et Crète	2	36,5
Nouvelle-Espagne	9	25,5
Philippines et îles voisines	5	19
	Total : 86	Âge moyen de l'ensemble : 30

D'après le tableau ci-dessus, les résultats concernant le contingent de jésuites espagnols sont étroitement liés à ceux de l'échantillon global. Les jésuites espagnols arrivent à 30 ans en moyenne, ce qui résulte d'une entrée dans l'ordre à 22 ans et demi environ[38], à laquelle s'ajoutent des temps de formation et d'acheminement. Les créoles de Nouvelle-Espagne sont, eux, en moyenne quatre ans plus jeunes que leurs coreligionnaires espagnols. Outre le fait qu'ils ont un temps de transport en moins, ils entrent trois ans plus tôt dans la Compagnie[39]. La plupart du temps, ils arrivent aux Philippines en ayant terminé l'essentiel de leurs études; seuls les très jeunes poursuivent à Manille les rudiments de grammaire. Enfin, même si nos données restent fragiles en raison de l'étroitesse de l'échantillon créole, ces religieux semblent avoir peu d'expérience préalable d'autres terrains, notamment en Nouvelle-Espagne. Un

[37] Pour l'heure, le recoupement de ces deux données n'est pas possible pour les autres ordres.

[38] Cette moyenne a été calculée sur un échantillon de 30 personnes pour lequel on possédait, en plus des données nécessaires ci-dessus, la nation d'origine.

[39] Ce calcul a été effectué à partir des neuf jésuites nés en Nouvelle-Espagne figurant dans notre échantillon.

seul d'entre eux a, en effet, été missionnaire à Oaxaca avant de venir aux Philippines[40]. Si ces données se confirmaient à une plus large échelle, elles permettraient de revisiter le mythe historiographique selon lequel les missionnaires d'Asie auraient été nombreux à connaître les terrains missionnaires de la Nouvelle-Espagne avant d'aborder ceux des Philippines ou d'autres contrées d'Extrême-Orient.

Dans cet échantillon, les plus mobiles et les plus expérimentés sont les Portugais et les Italiens qui, on le voit, «vieillissent» l'ensemble. En effet, ces derniers ont parcouru un grand nombre de contrées différentes avant leur arrivée aux Philippines. Entrés dans l'ordre sensiblement au même âge que les jésuites espagnols[41], les Italiens proviennent en majorité des contrées qui subissent la domination directe de l'Espagne (Naples) ou son influence indirecte (Gênes). Vivant par conséquent dans l'orbite espagnole, ces religieux sont venus en Espagne pour aller aux Indes, en empruntant la route de Nouvelle-Espagne et dans quelques cas celle de l'Inde portugaise. Les Portugais, eux, sont quasiment tous passés par la route des Indes portugaises : Goa, Cochin figurent presque systématiquement dans leurs parcours, sans oublier Macao et Nagasaki pour ceux qui exercèrent des responsabilités importantes. Par conséquent, l'une des originalités de ces Italiens et de ces Portugais tient au fait qu'ils passent d'une aire de patronage royal à une autre et qu'ils se trouvent à Manille parce qu'ils exercent une grosse partie de leurs activités dans les îles proches (Tidore, Ternate ou Amboine) et plus rarement au Siam ou à Malacca. Les Philippines constituent pour eux une base de repli à un moment de leur parcours, entre deux séjours aux Moluques, ou dans la période qui précède un séjour à Malacca ou au Siam. De plus, l'analyse du réseau de jésuites portugais et italiens se trouvant aux Philippines révèle la présence d'un petit milieu italo-portugais qui s'organise autour du père Antonio Marta. Cet Italien, né à Trévise en 1543, a été quelques temps militaire avant d'entrer à 25 ans dans la Compagnie. Après avoir prononcé son quatrième vœu en Inde en 1583, il est nommé par Alessandro Valignano, visiteur des missions des Moluques. C'est à ce titre qu'il se trouve en divers lieux des Moluques ainsi qu'à Manille avec différents compagnons : avec Lorenzo Masonio en 1590 à Amboine, avec Antonio Pereira en 1596 à Manille... Ainsi, dans le contexte d'une protection des Moluques assurée par le gouverneur des Philippines, ces jésuites italiens et portugais jouent un rôle décisif dans le

[40] Il s'agit de Thomas de Villanueva, né à Puebla en 1572 et ministre à Oaxaca. Cf. ARSI, *Philippines*, 2, I, f. 40 v.

[41] À titre indicatif, les jésuites italiens de notre échantillon sont entrés à 22 ans et demi, en moyenne, dans la Compagnie.

contrôle de ces îles par les Ibériques : à un moment où les convoitises des Hollandais se font plus pressantes, ils y consolident la présence catholique en gagnant la confiance des chefs locaux. Parallèlement, si l'on tient compte du fait que, chez les militaires, la direction des expéditions guerrières est souvent mi-partite et confiée à deux capitaines, l'un espagnol et l'autre portugais, le cas d'Andrea Pereira qui participe en 1602 avec le général Andrea Furtado de Mendoza à une expédition à Amboine, ou celui de Lorenzo Masonio qui accompagne une expédition militaire en 1606 à Ternate contre les Hollandais sont emblématiques d'un type de jésuites, à la fois religieux et soldats, présents dans cette région du monde à cette époque[42].

Force est de constater que, bien qu'arrivant à 30 ans en moyenne dans l'archipel, les jésuites n'ont pas tous la même expérience de la vie outre-mer. Ces différences de parcours individuels mettent en relief l'une des spécificités politiques des Philippines : elles relèvent du patronage royal espagnol, en étant au contact de régions soumises au patronage portugais. Par conséquent, elles ne représentent pas le même enjeu pour les jésuites des diverses nationalités : pour les uns, en majorité espagnols, elles correspondent au terme d'un parcours, tandis que pour les autres, essentiellement portugais ou italiens, elles constituent une base de repli, un lieu de passage entre deux affectations. Reste à savoir ce qu'il en est de la transmission qualitative des expériences, et en particulier si celle des Moluques ou de l'Inde fut transmise aux Philippines...

3. *L'attente de la mission : le délai entre la date d'entrée dans l'ordre et celle de l'arrivée aux Philippines*

Le calcul de l'âge des religieux à leur arrivée dans l'archipel nous informe sur des parcours missionnaires en mettant l'accent sur ceux des jésuites. Si nous nous en étions tenus à ce premier résultat, les trois quarts de notre corpus seraient restés dans l'ombre. Par conséquent, pour connaître une partie des missionnaires qui, faute de données, s'étaient trouvés écartés des précédentes investigations, il a été nécessaire de compléter notre analyse par le calcul du «délai» qui sépare la date d'entrée dans un ordre de celle de l'arrivée aux Philippines. Cet élément permet de cerner les religieux dont on ignore la date de naissance mais pour lesquels on dispose d'un certain nombre d'éléments biographiques : date d'entrée dans l'ordre,

[42] P. Hidalgo Nuchera (éd.), *op. cit.*, chap. 7.

événements qui précédèrent leur entrée... Le tableau qui suit permet de comparer les différents ordres entre eux sans aligner les ordres mendiants sur une norme jésuite :

Tableau 5

DÉLAI MOYEN ENTRE L'ENTRÉE DANS UN ORDRE ET L'ARRIVÉE AUX PHILIPPINES

Ordres	Taille de l'échantillon observé (nombre de cas)	Délai moyen (en années)
Augustins	93	12,5
Dominicains	18	14
Franciscains	36	5
Jésuites	90	9,5
	Total : 237	Délai moyen tous ordres confondus : 10,4

Les religieux voient s'écouler, dans la période considérée, un peu plus de dix ans entre le moment où ils entrent en religion et celui où ils posent le pied dans l'archipel. Ces dix ans correspondent à un temps de formation : cela est globalement vrai des augustins et des jésuites et devrait être confirmé pour les dominicains par un échantillon plus important.

En revanche, la brièveté de ce délai est frappante chez les franciscains. Elle tient au fait qu'un tiers des hommes sont arrivés aux Philippines peu de temps avant d'entrer dans l'ordre de saint François. Par ailleurs, les entrées en religion concomitantes à l'arrivée dans l'archipel, ou dans les premières années qui suivent sont très fréquentes. Pour un certain nombre d'entre eux, par conséquent, le délai est nul ce qui fait chuter le délai moyen pour l'ensemble de ces religieux. Parmi les franciscains, se trouvent des hommes qui ont des passés fort divers en tant qu'anciens marins, soldats, marchands, domestiques dans une maison noble espagnole ou secrétaires auprès d'un grand personnage. Ceci se confirme si l'on isole, parmi les 828 religieux de notre corpus, ceux qui ont exercé un métier laïc avant d'entrer en religion : sur 33 cas, 2 sont des jésuites et 31 sont des franciscains. Quant aux métiers qu'ils exercèrent, 15 ont été soldats (soldat dans les Flandres, en Amérique ou aux Philippines), 6 ont été domestiques et 6 marchands ou commerçants (marchands en mer de Chine, à

Macao, à Malacca ou aux Indes). Nous avons là, pour les franciscains, l'une des modalités mineures d'accès à un ordre (31 cas sur un total de 329 religieux), probablement notée dans un registre parce que perçue comme atypique ou exceptionnelle. Elle mériterait à elle seule une étude plus approfondie car elle met en scène des individus dont certains répètent un schéma ancien (le personnage riche et puissant qui entre en religion) mais aussi des hommes qui ont un parcours sinueux, aux marges de la société. Relèvent du premier schéma les marchands dont beaucoup, selon notre source, donnèrent tous leurs biens aux pauvres avant d'entrer en religion. Relèvent des parcours sinueux ceux pour lesquels sont citées deux activités successives qui attestent des appartenances à des statuts différents : «soldat puis commerçant», «militaire puis infirmier», «catéchiste puis marchand»... Certains d'entre eux sont sans nul doute en situation de rupture sociale lorsqu'ils intègrent l'ordre des franciscains mais remarquons qu'une bonne partie d'entre eux est habituée à vivre dans une institution ou au service d'autrui. Les parcours atypiques apparaissent donc, sous réserve que cela soit confirmé par un plus grand échantillon, comme l'une des spécificités des franciscains.

Bien que l'intégration de ces hommes présente, pour l'ordre, un risque, en termes de gestion du personnel, il reste néanmoins que ces derniers constituent un apport en termes de talents et parfois de relations sociales : qu'il s'agisse de tel ancien marchand qui aide sur ses propres deniers à la fondation d'un couvent, ou de tel ancien soldat qui, en complément de son métier de soldat, met à profit ses talents d'infirmier... Quelques-uns deviennent prêtres et parfois même accèdent à d'importantes responsabilités comme celle de provincial; d'autres, la majorité (soit 19 sur 31), demeurent frères lais. On peut regretter de ne rien savoir sur les circonstances de leur entrée en religion mais il est évident que les itinéraires atypiques sont bien accueillis dans cet ordre qui, s'il a aussi ses intellectuels, n'a pas mis les études au centre des critères de recrutement. Pour les franciscains, arriver à un âge plus avancé que la moyenne aux Philippines (plus de 43 ans) va donc de pair avec un temps d'attente bien inférieur aux autres ordres. La combinaison de ces deux critères dessine une frontière importante entre les parcours studieux des jésuites et ceux, plus sinueux, des franciscains. Ces calculs révèlent également, à leur manière, les politiques des différents ordres quant à l'occupation de l'espace philippin : face au grand nombre des augustins et à la concurrence qu'ils représentent, les franciscains semblent avoir eu comme stratégie de miser sur toutes les forces humainement disponibles pour s'implanter dans l'archipel. Il est vrai que, vues de la Nouvelle-Espagne, les Philippines ne représentaient sans doute pas

une priorité. Nous en avons déjà un bel aperçu. L'analyse des lieux de provenance de ces religieux, en particulier des lieux où ils prononcèrent leurs vœux dessine d'autres lignes de fracture entre les ordres et nous informe sur les profils humains.

4. *Les lieux de profession et les lieux de formation*

S'il est malaisé, pour l'instant, de reconstituer l'itinéraire complet de chaque missionnaire, il est permis de se demander si les différents ordres avaient une politique de gestion de leurs effectifs qui reposait sur une vision globale de l'empire espagnol, dans quelle mesure l'Amérique était intégrée à la sphère asiatique, et quelles étaient les caractéristiques de la mobilité humaine dans chaque ordre. Nous avons également émis l'hypothèse que certains éléments, qui tiennent à leur environnement quotidien (l'implantation urbaine ou rurale de leur couvents ou maisons d'origine), aient pu préparer les futurs missionnaires plus ou moins favorablement au terrain philippin. Pour répondre à ces différentes questions, nous examinerons le lieu de profession des religieux, c'est-à-dire l'endroit où ils entrèrent dans leur ordre[43], pour le confronter ensuite avec leur lieu de naissance, ceci afin de rendre compte du cadre spatial dans lequel ces futurs missionnaires passèrent une partie de leur jeunesse et d'examiner la mobilité de chacun des ordres en présence. Il s'agit d'interroger ici la continuité qui existe ou non entre leurs lieux de formation et ceux de leur ministère aux Philippines afin de saisir, en retour, le choc qu'ils subirent au moment de leur adaptation au terrain philippin.

Des ordres diversement mobiles : analyse des lieux de profession

Le tableau qui suit rend compte des lieux de profession[44], répartis selon différents espaces, définis volontairement comme très larges pour les deux premiers (Europe et Amérique[45]), et comme plus restreints pour les deux suivants (Philippines et autres pays d'Asie[46]) :

[43] Nous avons signalé plus haut les différences institutionnelles existant entre les ordres religieux quant à la définition de l'entrée dans l'ordre. Pour les augustins, les dominicains et les franciscains, le lieu de profession est celui où les religieux prononcèrent leurs vœux. Pour les jésuites, le lieu de référence est celui du noviciat.

[44] Les lieux de profession des augustins et des dominicains sont assez mal connus; ceux des franciscains et des jésuites le sont davantage.

[45] Il s'agit essentiellement de la Nouvelle-Espagne mais on trouve pour les dominicains des professions au Guatemala et pour les jésuites de rares professions au Pérou.

[46] Cette dernière acception couvre le Japon, l'Inde, Malacca et Macao.

Tableau 6

RÉPARTITION DES LIEUX DE PROFESSION DES MISSIONNAIRES PAR AIRES GÉOGRAPHIQUES

Ordres	Taille de l'échantillon	Europe	Amérique	Philippines	Autres pays d'Asie
Augustins	117 (100%)	66 (56,4%)	47 (40,2%)	4 (3,4%)	0
Dominicains	71 (100%)	58 (81,7%)	13 (18,3%)	0	0
Franciscains	250 (100%)	123 (49,2%)	27 (10,8%)	100 (40%)	0
Jésuites	49 (100%)	23 (47%)	11 (22,4%)	13 (26,5%)	2 (4,1%)
Total	487 (100%)	270 (55,5%)	98 (20,1%)	117 (24%)	2 (0,4%)

Les ordres diffèrent quant à la part qu'occupent l'Europe, l'Amérique et les Philippines en tant que lieux de profession. À cette époque, les dominicains des Philippines sont, pour l'essentiel, entrés en religion en Espagne. En revanche, les missionnaires des autres ordres proviennent, en gros, à parts égales, de l'Europe et des terres de l'empire espagnol. Les disponibilités en termes de personnels, l'identité de chaque ordre et ses politiques missionnaires exercent une influence sur ces recrutements. En particulier, la place des créoles, la taille des contingents nécessaires à la vie d'une province ou bien l'intégration de l'Amérique dans la politique des missions en Asie sont appréciées différemment par chacun. Tandis que près de la moitié des augustins (40,2%) sont entrés dans leur ordre en Nouvelle-Espagne, un cinquième seulement des dominicains et des jésuites est dans le même cas. Quant aux franciscains, nous retrouvons là ce que disent d'autres documents : à savoir que les supérieurs des provinces novo-hispaniques étaient peu enclins à retirer des religieux à leur province pour les envoyer aux Philippines. Enfin, les religieux des différents ordres ne professent pas à part égale en Asie : cela traduit le fait que les augustins et les dominicains y sont mal implantés, tandis que les jésuites et les franciscains sont déjà présents en Inde, au Japon, à Macao et à Malacca. Le nombre de franciscains qui professent sur place, aux Philippines, dans la province de San Gregorio est à ce titre particulièrement important (40%). Ces éléments conditionnent par conséquent ce qu'est un «missionnaire» pour chacun des ordres : pour les dominicains, un missionnaire des Philippines est encore largement un religieux qui est entré dans l'ordre en Europe; ce n'est pas le cas pour les autres ordres. Ces données induisent, ainsi que nous le verrons plus loin, des différences culturelles entre les hommes.

En confrontant le lieu de naissance et celui de la profession, il est possible d'affiner ces résultats, en évaluant dans combien de cas les deux lieux diffèrent et, par conséquent, quelle proportion de religieux eut à effectuer un déplacement, important ou non, dans sa prime jeunesse. Ainsi :

Tableau 7

NOMBRE DE RELIGIEUX N'AYANT PAS PROFESSÉ DANS LEUR LIEU DE NAISSANCE

Ordres	Taille de l'échantillon (nombre de cas)	Nombre de cas où le lieu de naissance est différent du lieu de la profession	en %
Augustins	99	15	15,1
Dominicains	65	5	7,7
Franciscains	118	36	30,5
Jésuites	44	14	31,8
Total	326	70	21,5

La confrontation du lieu de naissance et de celui de la profession traduit un type de mobilité, celle de la prime jeunesse. Jésuites et franciscains se trouvent au dessus de la moyenne générale : en effet, bon nombre d'entre eux sont nés à un endroit du monde et entrés dans leur ordre en un autre. Si le résultat paraît peu surprenant pour les premiers, il est moins connu pour les seconds et recouvre, pour les deux ordres, des parcours divers. La faible mobilité des dominicains doit être mise en relation, quant à elle, avec ce qui a été évoqué précédemment, à savoir l'importance du recrutement péninsulaire, tandis que le chiffre qui correspond aux augustins rend compte, lui, de la part importante occupée par ceux qui sont nés et entrés dans l'ordre en Nouvelle-Espagne. Nous avons signalé précédemment la part de l'élément créole dans l'échantillon global et il semble bien que, pour ces derniers, elle puisse représenter environ la moitié des effectifs. Au total, deux ensembles humains se distinguent nettement : d'une part, les jésuites et les franciscains dans un premier groupe plus mobile que la moyenne, d'autre part, les dominicains et les augustins peu mobiles dans leur prime jeunesse.

Si les mobilités des religieux ne sont pas identiques, dans quels cas l'écart entre la «nation d'origine» et le lieu de la profession s'est-il assorti d'un déplacement de grande envergure, c'est-à-dire d'un continent à un autre? En recoupant trois critères, l'ordre d'appartenance, le lieu de naissance, et le lieu de l'entrée dans l'ordre, le tableau qui suit fait ressortir les déplacements importants effectués entre le lieu de naissance et le lieu d'entrée dans l'ordre.

Tableau 8

NOMBRE DE RELIGIEUX POUR LESQUELS L'ENTRÉE DANS UN ORDRE S'EST ASSORTIE D'UN DÉPLACEMENT DE GRANDE ENVERGURE

Ordres	Taille de l'échantillon (nombre de cas)	Nés en Europe et entrés dans l'ordre en Nouvelle-Espagne (nombre de cas)	Nés en Nouvelle-Espagne et entrés dans l'ordre aux Philippines (nombre de cas)	Nés en Europe et entrés dans l'ordre aux Philippines et dans d'autres pays d'Asie (nombre de cas)
Augustins	14	13	0	1
Dominicains	5	5	0	0
Franciscains	33	8	2	23
Jésuites	14	3	1	10
Total	66	29	3	34

La comparaison des tableaux 7 et 8 montre qu'il est assez rare qu'un homme né en Europe entre en religion dans un autre pays d'Europe que le sien. Lorsque le lieu de naissance et celui de la profession diffèrent, cela va de pair, la plupart du temps, avec un déplacement d'un continent à un autre. Le tableau ci-dessus permet de mesurer la spécificité de chaque ordre : l'importance du recrutement en Asie pour les franciscains et les jésuites, la place du recrutement en Nouvelle-Espagne dans le parcours des augustins et la timide part d'un recrutement novo-hispanique chez les dominicains. Ces déplacements recouvrent les situations suivantes : les augustins sont nés en Espagne et recrutés en Nouvelle-Espagne, les dominicains sont nés en Europe et entrés en religion en Nouvelle-Espagne et au Guatemala[47], les jésuites sont nés en Europe et entrés dans l'ordre aux Philippines, au Japon ou en Inde et, enfin, les franciscains sont nés en Europe et ont professé aux Philippines, à Malacca ou à Macao. Parmi ces derniers, figurent bon nombre d'enfants de marchands portugais, acclimatés à Malacca ou à Macao depuis un certain temps. Certains de ces jeunes gens ont, par conséquent, passé une partie de leur enfance à Cebu, Manille, ou Malacca avant d'entrer dans l'ordre, où ils exerceront, entre autres, leurs talents de professeurs de langue et de catéchistes.

[47] Les dominicains y avaient une mission au XVI[e] siècle.

De l'adéquation entre lieux de formation et terrains philippins

Si, à la suite d'autres historiens[48], nous émettons à présent l'hypothèse que le lieu d'implantation d'un couvent ou d'un collège – dans une grande ou dans une petite ville – exerce une influence sur le niveau de formation des hommes, leur appréhension des réalités quotidiennes et plus généralement leur profil culturel, il convient de nous interroger, faute d'informations précises sur les parcours universitaires des religieux, sur le cadre géographique dans lequel ces derniers passèrent une partie de leur jeunesse.

Tous les répertoires biographiques mentionnent le lieu où les religieux furent formés ou restèrent quelques temps, même si cette information est consignée de manière inégale : les sources franciscaines, dominicaines et jésuites le signalent fréquemment, tandis que les sources augustines ne retiennent bien souvent que le dernier couvent fréquenté avant l'arrivée à Manille. Dans les lignes qui suivent, nous avons choisi de trier les villes de formation en fonction de leur taille. Les grandes villes sont faciles à identifier au Nouveau Monde, en particulier parce qu'elles sont peu nombreuses. En revanche, en Espagne, nous avons qualifié de «grandes villes» les cités qui correspondent aux configurations suivantes : des métropoles religieuses qui comportent plusieurs couvents et plusieurs collèges (comme Tolède ou Salamanque), des cités particulièrement peuplées (telle Séville), des villes qui jouent le rôle de métropoles provinciales (comme Barcelone ou Valence), ou des villes importantes du sud de l'Espagne. Nous tenons compte ici des grandes différences de peuplement entre l'Espagne de la Meseta et l'Espagne du pourtour de la Péninsule et de l'Andalousie, ainsi que de la diversité espagnole en matière de cultures urbaines. Dans le nord de l'Espagne où le peuplement, bien qu'important quantitativement, est très atomisé, une ville comme Pampelune avec ses 10 000 habitants au début du XVII[e] siècle fait figure de grande ville. En revanche, dans le sud et le pourtour méditerranéen, le maillage urbain en «agrovilles» fait ressortir de nombreux centres urbains de 25 000 habitants et davantage[49].

Ainsi, qu'ils proviennent de la Péninsule ibérique ou de Nouvelle-Espagne, la moitié environ des jésuites, des dominicains et des augustins ont professé dans des couvents qui se trouvaient dans de grandes villes. Parmi ces lieux de profession figurent les

[48] Cf. B. Dompnier et M.-H. Froeschlé-Chopard (dir.), *Les religieux et leurs livres à l'époque moderne. Actes du colloque de Marseille (2-3 avril 1997)*, Paris, 2000, introduction.

[49] Le lecteur retrouvera cette démonstration, illustrée d'une carte, dans : A. Domínguez Ortiz, *La sociedad española en el siglo XVII*, Granada, 1992 (rééd.), tome I, chap. 5.

couvents et collèges les plus éminents de l'époque, tels qu'ils avaient été étudiés par Annie Molinié-Bertrand[50]. Remarquons également que lorsque ces religieux changent de couvent ou de collège, ce qui est assez fréquent, il est très rare que ce soit pour se rendre dans une ville plus petite. Si l'on reste dans le cadre du recrutement en Espagne, ces éléments suggèrent *a contrario* la spécificité des franciscains qui ont majoritairement professé et reçu leur formation dans des couvents installés dans de petites villes. Ils ne sont donc pas issus des couvents les plus importants de l'époque : ceux d'Alcalá, Cordoue, Salamanque, Zamora, Ségovie, Valladolid, Burgos et Grenade[51]. Cette origine provinciale ainsi que le fait d'avoir passé une partie de leur vie dans des lieux sans tradition intellectuelle, où il n'y avait ni collège, ni université, disjoint nettement cet ordre des autres.

Ces considérations invitent, par conséquent, à se pencher sur le choc culturel que représente l'arrivée aux Philippines. Pour certains, elle s'inscrit dans une relative continuité des modes de vie, pour d'autres elle oblige à s'adapter davantage aux nouvelles réalités du terrain. De fait, les jésuites étaient globalement des urbains et sont restés près de Manille; les augustins et les franciscains étaient habitués aux implantations rurales et eurent à y faire face de nouveau; en revanche, les dominicains, qui étaient massivement des urbains d'origine péninsulaire, durent affronter des missions rurales...

Les éléments qui précèdent laissent apparaître, en contrepoint à l'idéologie des différents ordres, une grande diversité des profils missionnaires. Les données mériteraient d'être systématisées et d'autres critères intégrés. Ainsi, faudrait-il pouvoir comparer ces religieux à ceux qui étaient restés en Espagne, tenir davantage compte de leur formation intellectuelle, du poids de leur passé dans leur itinéraire ultérieur, ainsi que des éléments logistiques et des cadres formels qui sous-tendaient leurs parcours.

Pour l'instant, bien qu'il faille être prudent, il n'est pas certain que ces hommes soient radicalement différents de ceux qui étaient envoyés en Nouvelle-Espagne à la même époque. Néanmoins, l'examen de leurs profils laisse apparaître différentes politiques missionnaires où de véritables choix de personnels ont été faits : celui d'un recrutement créole précoce chez les augustins et les franciscains, celui d'un recrutement essentiellement espagnol chez les dominicains, celui de personnels socialement atypiques chez les franciscains, et

[50] A. Molinié-Bertrand, *Le clergé dans le royaume de Castille à la fin du XVI[e] siècle. Approche cartographique*, dans *Revue d'Histoire Économique et Sociale*, n° 1, 1973, p. 5-53.

[51] A. Molinié-Bertrand, *op. cit.*, p. 31.

celui, de religieux très diplômés parmi les jésuites. Dans ce contexte, les mobilités géographiques sont la traduction directe des politiques missionnaires mais surtout des disponibilités en termes humains. En cette fin de XVI[e] siècle, alors que l'identité missionnaire de certains ordres est encore en pleine définition, c'est un monde qui sépare certains religieux. Entre l'ancien militaire des Flandres entré chez les franciscains après avoir été blessé, le créole de Nouvelle-Espagne qui, faute d'avoir pu hériter, cherche sa voie en religion, et le missionnaire issu d'un prestigieux couvent d'Espagne, qu'y a-t-il de commun si ce n'est de se trouver tous bien loin de chez eux? Outre les différences de parcours, c'est dans l'appréhension de l'espace philippin que d'autres contrastes se créent entre les ordres.

Les caractéristiques démographiques, intellectuelles et professionnelles des religieux sont à confronter avec leurs conditions particulières d'exercice sur le terrain. Ces dernières dépendent, nous l'avons vu, d'héritages culturels qui informent le choc que subirent ces derniers à leur arrivée aux Philippines. À cet égard, en suivant l'exemple des sociologues, il serait sans doute fructueux de croiser ces éléments prosopographiques avec des éléments d'histoire urbaine afin de montrer le rôle des divers environnements (cadre de vie, atouts culturels, climat social des villes...) sur le façonnement et le comportement des religieux envoyés outre-mer.

Enfin, la diversité des profils humains et des parcours singuliers laissent pressentir la nécessité, pour chaque ordre, de produire un discours idéologique susceptible de «faire tenir ensemble» ces hommes dans une même communauté, de rendre compte par conséquent de la personnalité de l'ordre et de ses choix missionnaires. Ces éléments permettent de réinterroger la fonction du discours hagiographique dans les diverses communautés de religieux, une fonction à la fois didactique et identitaire dans l'explicitation et le façonnement de valeurs communes.

Pascale GIRARD

II – GÉOGRAPHIE MISSIONNAIRE AUX PHILIPPINES (1572-1610)

En réalisant ce travail de dépouillement et en organisant les informations concernant les lieux de séjour, notre objectif est de proposer une traduction cartographique de la présence religieuse dans l'espace philippin sur la période comprise entre 1572 et 1610. Le traitement de l'information a permis d'obtenir une liste de plus de 200 toponymes et des données historiques inégales selon les ordres. Ce travail préalable sur les sources permet, grâce à un pointage minutieux des toponymes cités, d'aboutir à une représentation cartographique relativement précise de la présence des différents ordres religieux. Il met en évidence le partage territorial de l'archipel entre les quatre ordres présents à cette période. Après en avoir précisé les grandes lignes directrices, il convient, par conséquent, de se demander quels sont les facteurs géographiques, économiques et juridiques qui motivent cette division de l'espace. Les ordres ont-ils des stratégies d'occupation spatiale et sur quelle durée? Enfin, ces dernières sont-elles ciblées sur un seul espace ou répondent-elles à plusieurs objectifs simultanés?

L'espace philippin missionné (1572-1610)

L'espace philippin concerné pour la période comprise entre 1572 et 1610 est fort vaste. Il comprend au nord, Luzon (106 000 km²), au sud, Mindanao (96 000 km²), et au centre, l'archipel des Visayas constitué d'une série d'îles aux dimensions plus modestes : Samar (13 000 km²), Negros (12 000 km²), Leyte (7 000 km²), Cebu (4 500 km²), Bohol etc.[52]. Cet espace est considérable si l'on tient compte de la diversité des cultures indigènes et des distances. En effet, environ 2000 kilomètres séparent le nord de l'île de Luzon du sud de Mindanao. À Luzon, de loin la plus fréquentée par les ordres religieux, les distances ne sont pas des moindres. Pour atteindre Manille, un religieux en poste dans le nord de la vallée de la Cagayan parcourt entre 450 et 500 kilomètres à pied, s'il emprunte, bien entendu, la voie de terre. Quant à ceux qui se trouvent dans le sud et le sud-est de Luzon, ils parcourent une distance équivalente.

Pour une lecture plus fine des cartes qui suivront, quelques remarques préliminaires s'imposent. Premièrement, un tiers environ des toponymes sont difficiles à identifier, soit parce qu'ils sont absents, même d'atlas historiques anciens, soit parce que certains figurent en double sur les cartes (il y a par exemple plusieurs villages appelés Santa Cruz dans l'archipel). Deuxièmement, la confection d'une carte de l'occupation de l'espace philippin conduit, même sur une brève période, à un écrasement chronologique. En effet, si notre démarche a consisté à repérer les lieux philippins occupés par les religieux, certaines de nos figures (fig. 1, 3) ne tiennent pas compte des évolutions, des créations et des abandons de lieux. Il faut signaler néanmoins que cet écrasement est moindre que celui qui est perceptible dans le jeu de cartes que propose John Leddy Phelan[53]. Par

[52] La représentation cartographique qui suit a laissé de côté l'île de Palawan au sud, sud-ouest de l'archipel des Philippines (11 000 km²), cette dernière n'étant pas intégrée dans les préoccupations missionnaires de cette fin du XVI[e] siècle.

[53] J. L. Phelan, *The Hispanization of the Philippines. Spanish Aims and Filipino Responses (1565-1700)*, Madison, 1959, p. 169-176.

ailleurs, celles qui furent réalisées pour l'ordre des augustins permettront de voir apparaître des évolutions au cours du temps. Troisièmement, les données étant trop inégales selon les ordres, le pointage de la présence d'un ordre rendra compte de son appropriation de l'espace mais pas des effectifs présents en un lieu donné; autrement dit, les points ne sont pas proportionnels au nombre de missionnaires occupant ce lieu. Dans l'étude qui suit, après avoir examiné la carte générale, nous aborderons la répartition géographique des implantations religieuses à la lumière des différents facteurs qui pèsent sur elle, du déterminisme géographique au rôle que joue l'*encomienda* dans l'organisation de l'espace philippin, pour nous intéresser ensuite, plus particulièrement, aux évolutions historiques de ces installations à travers l'exemple des augustins.

La carte générale (fig. 1) fait apparaître de manière évidente une répartition territoriale entre les quatre ordres religieux. Sur l'île de Luzon, le partage se fait à partir du pôle centralisateur de Manille où tous les ordres sont présents, ce qui vient une fois de plus illustrer ce que l'historienne Maria-Fernanda G. de Los Arcos a appelé un modèle dualiste de domination qui oppose Manille au reste des Philippines[54]. Ainsi, les augustins s'établissent selon un axe nord / nord-ouest, en particulier dans la région riche et fertile de la province de la Pampanga à l'extrémité sud de l'île, au sud-est de la plaine centrale et sur la bande côtière au nord-ouest de Luzon. Les franciscains s'installent selon un axe sud / sud-est, aux alentours de Manille, notamment autour de la Laguna de Bay, zone infestée de moustiques qu'ils contribuèrent à assainir, et dans le pays Bicol situé au sud-est de l'île de Luzon. Les dominicains se sont implantés essentiellement dans le nord-est de Luzon, en particulier dans la vallée de la Cagayan et dans le nord de la plaine centrale de Luzon, aux côtés des augustins. Enfin, les jésuites sont présents dans les bourgs et les terres à l'est de Manille. En comparaison des autres ordres, leur présence sur l'île de Luzon est relativement faible; en revanche, elle s'exerce davantage dans les Visayas et même à Mindanao (dans la partie septentrionale essentiellement) et cela assez tôt dans notre période. Cette tendance des jésuites à marquer les espaces éloignés de Luzon s'intensifie au cours du XVII[e] siècle, comme l'indiquent les cartes de J. L. Phelan. Ainsi, les jésuites sont présents dans les îles de Samar, Leyte, Bohol, Negros et Panay, c'est-à-dire dans l'archipel des Visayas, ce qui ne signifie pas nécessairement que l'essentiel de leurs effectifs soit concentré dans ces lieux.

[54] M.-F. G. de Los Arcos, *op. cit.*, p. 46.

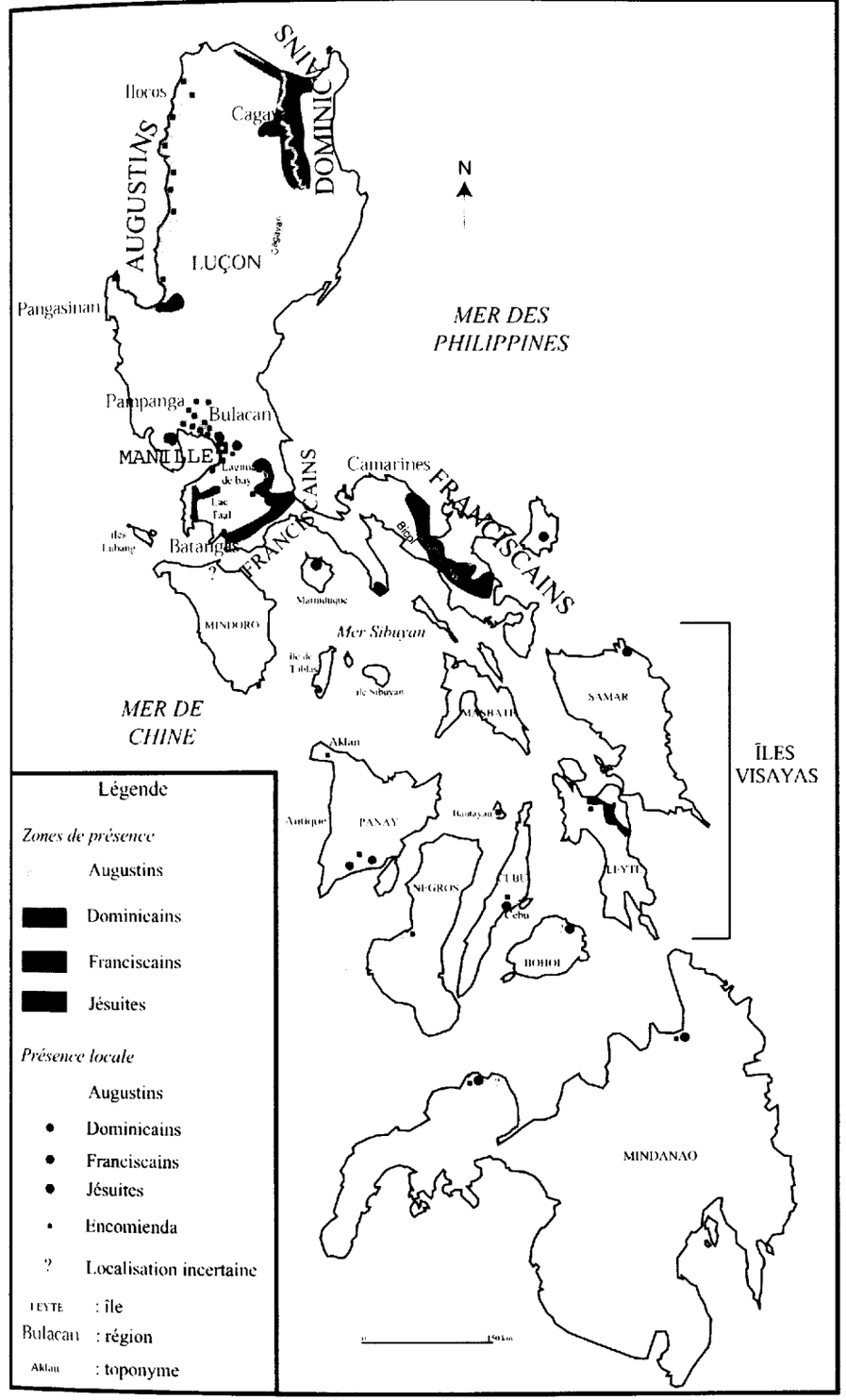


Fig. 1 – Carte générale des zones occupées par les ordres religieux aux Philippines (1572-1610).

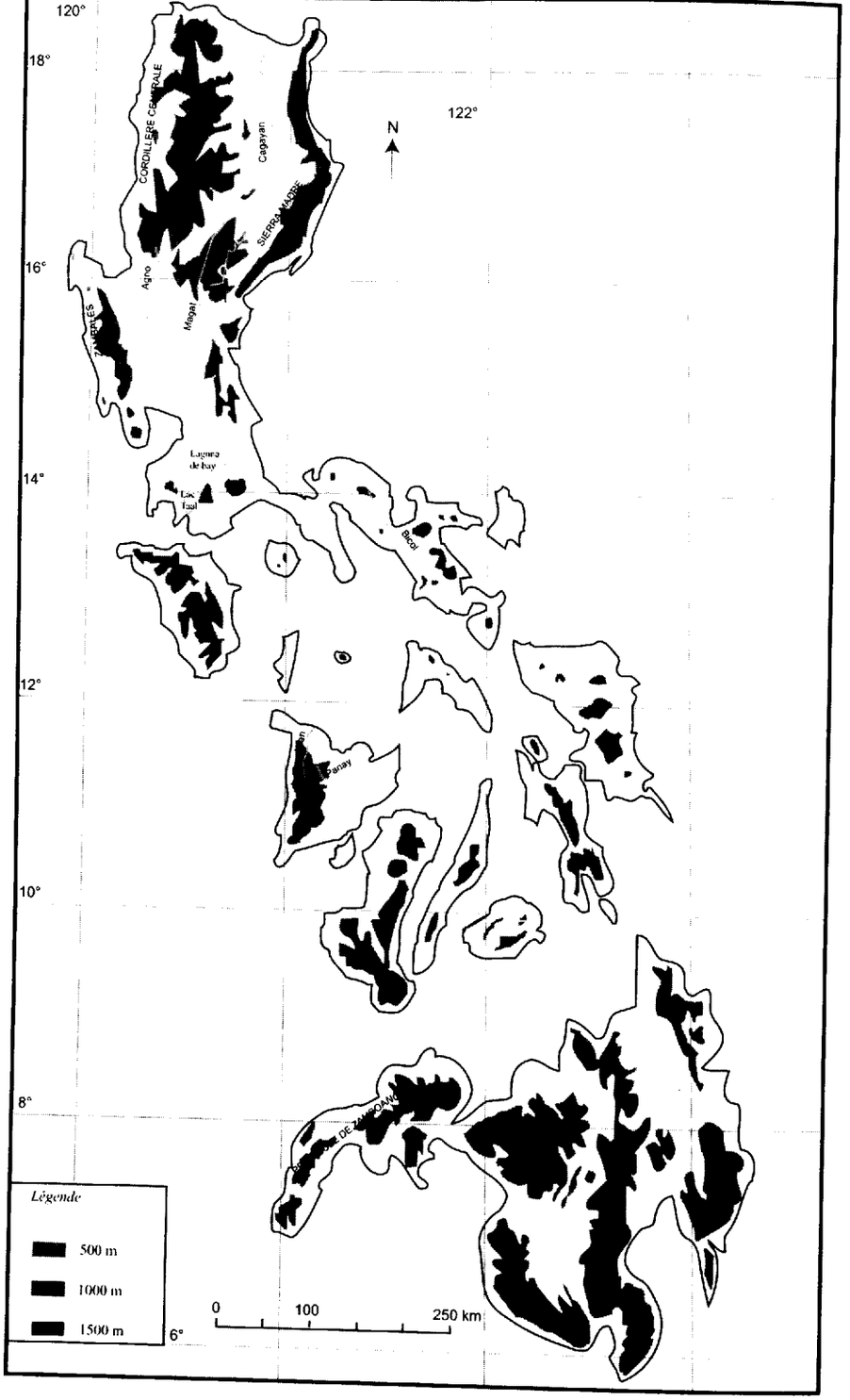


Fig. 2 – Relief des Philippines.

Dresser une nouvelle carte des implantations religieuses pour une période plus resserrée chronologiquement que celle déterminée par J. L. Phelan permet de confirmer cette division de l'espace philippin entre les différents ordres, de l'inscrire dans la longue durée et de nous interroger sur les raisons de ce marquage. La première qui vienne à l'esprit est le poids des contraintes géographiques. Les montagnes de plus de 2000 mètres comme la cordillère centrale, avec leurs versants abrupts et leur couverture boisée d'essences tropicales ont constitué autant de zones répulsives pour les Occidentaux dans leur ensemble. Si, à l'aide du dictionnaire de Manuel Buzeta et Felipe Bravo[55], l'on examine le détail des toponymes recueillis, on constate que les religieux choisirent de préférence d'occuper les vallées, les piémonts des montagnes et les flancs fertiles des volcans. Ils s'établirent très souvent dans des régions fertiles, que ce soit les plaines rizicoles de la Pampanga ou celles de la région de Bulacan, ou en des lieux qui offraient diverses possibilités de cultures, à proximité de forêts exploitables, d'aires de cultures maraîchères ou de zones de culture de la canne à sucre.

Les contraintes géographiques (cf. fig. 2) sont également visibles à la façon dont le relief a modelé la progression des hommes dans l'espace, le long des côtes occidentales de Luzon par cabotage, et à l'intérieur des terres par remontée des fleuves. En d'autres termes, si les montagnes ont rendu impossible certains types de déplacements, elles n'ont pas pesé non plus d'un poids absolu sur les diverses implantations humaines. Ainsi, il semble que d'autres facteurs, sociaux et historiques, pèsent d'un poids non négligeable sur cette répartition spatiale.

Par ailleurs, on retrouve ici un schéma qui s'approche de celui rencontré au Mexique et cartographié jadis par Robert Ricard[56] dans son croquis de la répartition des fondations conventuelles vers 1570 où les franciscains, les dominicains et les augustins sont représentés. En effet, à partir du pôle structurant de Mexico, la distribution territoriale s'organise de la manière suivante : en direction du sud-est, les dominicains; vers le nord-est, les augustins et vers le nord-ouest, les franciscains. Cependant, à la différence du Mexique où la distribution des espaces à missionner entre les ordres se serait faite de manière empirique, sans volonté consciente préalable, la répartition territoriale des Philippines aurait été imposée par le souverain d'Espagne Philippe II, nourri de l'expérience acquise sur le terrain missionnaire mexicain.

Hervé PENNEC

[55] M. Buzeta et F. Bravo, *Diccionario geográfico, estadístico, histórico de las Islas Filipinas*, Madrid, 1850-1851, 2 vol.

[56] R. Ricard, *op. cit.*, carte hors-texte.

Une stratégie d'occupation de l'espace

Une analyse plus fine de la seule région de Manille – Manille et les actuelles provinces de Bataan, Pampanga, Bulacan, Rizal, Laguna, Cavite, Batangas et une partie de Quezon – met cependant en lumière les raisons et les enjeux probables de ce «partage» du territoire effectué par les ordres religieux aux Philippines.

La carte de la région de Manille (fig. 3) permet de dresser un double constat : d'une part l'attribution, déjà évoquée, d'un territoire à un ordre, de l'autre, une très forte concentration de missionnaires, exprimée par le nombre élevé de lieux de mission répertoriés.

Plusieurs éléments méritent d'être relevés à ce sujet. En effet, au delà du simple constat d'une répartition de l'espace entre les ordres, il importe de noter que ce n'est qu'en 1594 que le Conseil des Indes demande la division des Philippines en plusieurs zones d'influence religieuse[57]. Or, nous avons recensé tous les lieux d'implantation des ordres depuis leur arrivée aux Philippines jusqu'en 1605[58] : la séparation en zones d'influence était donc de mise depuis le début de leur installation sans attendre les directives de la métropole. La mesure prônée par le Conseil des Indes, en 1594, apparaît ainsi comme l'officialisation d'une politique qui avait déjà été menée officieusement par les religieux et qui s'inspire de toute évidence de l'expérience de l'activité missionnaire en Nouvelle-Espagne.

Doit-on pour autant penser que la Couronne s'est contentée d'entériner les pratiques du terrain? John L. Phelan semble aller dans ce sens lorsqu'il affirme le but éminemment pratique de cette séparation qui suivrait étroitement des limites culturelles, linguistiques notamment[59].

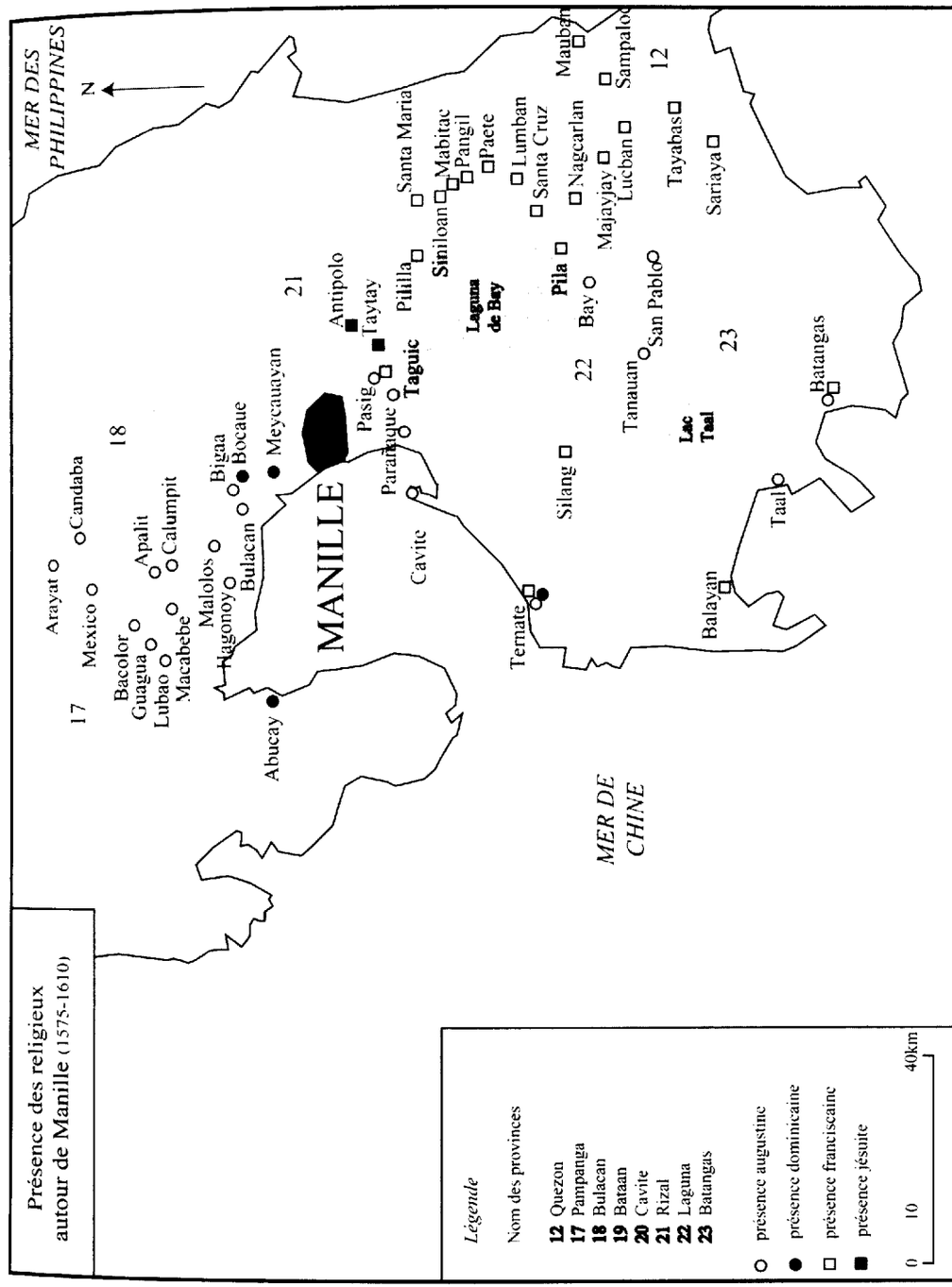
Il semble que cet argument soit peu probant, ne serait-ce qu'en raison de l'extrême richesse linguistique des Philippines, qui comptent une cinquantaine de langues différentes, circonstance qui rend d'autant plus difficile d'expliquer la forte concentration missionnaire dans les seules régions tagalog[60]. La logique semble se trouver ailleurs.

[57] J. L. Phelan, *op. cit.*, p. 49-50.

[58] A l'exception des augustins récollets, comme il a été dit plus haut.

[59] J. L. Phelan, *op. cit.*, p. 49 : «The resulting partition rigorously followed geoethnic lines».

[60] Dans les régions entourant Manille le groupe linguistique dominant est largement le tagalog, avec cependant la présence d'îlots de langue pampanga – dans la région de ce nom –, d'ilokano dans la moitié nord de la péninsule de Baal et des parlers *negrito* dans la Sierra de Zambales. Cf. R. E. Dolan, *Philippines : a country study*, Washington, 1993.



En effet, la remarque qui s'impose à l'observation de la distribution des missionnaires sur notre cartographie est celle de l'influence fondamentale exercée sur la géographie missionnaire par une autre institution qui précède la mission et qui – faut-il le rappeler?– en est la condition : l'*encomienda*.

Mission et «encomienda»

Si la conquête des Indes est à bien des égards un prolongement de la *Reconquista* péninsulaire, la conquête des Philippines ne peut, quant à elle, être comprise qu'à la lumière de l'expérience américaine. Les modalités d'exploitation des colonies américaines et, surtout, l'arsenal législatif imposé depuis 1492 par la Couronne castillane afin de juguler toute dynamique coloniale incontrôlée, forment l'antécédent immédiat de l'entreprise philippine.

L'*encomienda*, telle qu'elle a été fixée dans le milieu américain avant 1570, apparaît ainsi comme la pierre angulaire de l'entreprise de conquête des Philippines. Elle se présente sous le double aspect, non dénué d'ambiguïté, d'une institution permettant l'occupation réelle des nouveaux territoires et d'un argument juridico-théologique de légitimation du pouvoir impérial. D'une part, l'*encomienda* fournit au monarque un moyen facile de rétribuer en main d'œuvre indigène les efforts et l'argent engagés par les conquistadores dans l'entreprise de conquête, tout en fixant ces derniers sur les terres nouvellement conquises. D'autre part, elle constitue, du point de vue théorique, une délégation des droits et des devoirs régaliens, puisque le tribut que le monarque est en droit de prélever sur les populations auxquelles il apporte l'évangile en vertu de la donation papale, est cédé à l'*encomendero* à qui il revient désormais d'assurer l'évangélisation de *ses* tributaires. En principe donc, à chaque concession d'*encomienda* devait correspondre un encadrement doctrinal des Indiens concernés. L'insistance avec laquelle la Couronne rappelle aux autorités locales et aux bénéficiaires cette condition *sine qua non* des concessions d'*encomienda*, prouve sa volonté de voir interpréter dans le sens fort l'obligation morale contractée par ceux qui se sont vus confier (*commendare*) des populations indigènes : sans *encomienda*, par conséquent, pas de conquistadores et de colons et, partant, pas de missionnaires.

Conscient de l'importance de cette institution pour que la conquête devienne un fait durable, López de Legazpi envoie en Espagne dès 1567 le capitaine Juan de la Isla afin qu'il obtienne du roi la permission de procéder au partage des habitants des Philippines entre les conquistadores[61]. Ce n'est qu'en juin 1570, lors de l'arrivée

[61] P. Hidalgo Nuchera, *Encomienda, tributo y trabajo en Filipinas (1570-1608)*, Madrid, 1995, p. 30.

des *Despachos reales* autorisant l'octroi d'*encomiendas* aux plus méritants, que commence le véritable établissement des Espagnols aux Philippines. Aussi bien Legazpi que ses successeurs auront ainsi à cœur d'octroyer des *encomiendas* situées sur l'ensemble de l'archipel, afin d'assurer la présence espagnole partout. Entre 1570 et 1606, 481 concessions d'*encomiendas* sont faites du nord de Luzon à Mindanao.

Tableau 9

NOMBRE DE CONCESSIONS D'ENCOMIENDA PAR PROVINCE (DANS LES LIMITES DU XVI[e] SIÈCLE)[62]

Provinces	Nombre de concessions
Manille	45
Laguna de Bay	37
Pampanga	25
Pangasinan	22
Ylocos	46
Cagayan	53
Camarines	56
Cebu	125
Oton/Panay	72
Total	481

Moyen de quadriller les espaces et les populations passées sous la domination du monarque espagnol, ces *encomiendas* ont également pour objet, dans le cas des Philippines, de concentrer, grâce à une structure ayant fait ses preuves aux Amériques – le *pueblo de indios* – une population extrêmement dispersée. La perception du tribut dû par les indigènes à leur *encomendero* se fait ainsi dans une localité centrale, appelée *cabecera*, sous la direction d'un *gobernadorcillo* nommé par les Espagnols parmi les *principales*. Cette structure

[62] Ce tableau a été élaboré grâce aux données publiées par Patricio Hidalgo Nuchera, *op. cit.*, annexes. Il y répertorie les mentions à des concessions d'*encomiendas* grâce à des listes dressées par l'administration espagnole en 1576, 1591, 1599, 1604, 1606, 1608. La plupart des octrois ont cependant lieu dès la prise de possession des îles, les documents n'étant que des traces de leur possession effective par un individu à ces différentes dates.

de *pueblo* se superpose à l'organisation philippine traditionnelle, dont l'établissement de base était le *barangay*[63], à l'origine groupe de parenté sous la direction d'un chef, le *datu*. La *cabecera* est ainsi une sorte de chef-lieu dominant un ensemble de lieux-dits.

Cabeceras et visitas

Le réseau d'encadrement missionnaire vient ainsi dans un deuxième temps se greffer sur cette structure complexe qui se met en place immédiatement après la fondation des villes[64] et le *repartimiento* des habitants autochtones qui s'ensuit. Dans la mesure où il revient à l'*encomendero* de financer la personne chargée de l'évangélisation des «Indiens» mis sous sa protection, cette antériorité est naturelle.

Le maillage des *pueblos* de mission est par conséquent calqué sur celui mis en place par les *encomenderos* pour faciliter la perception du tribut. Au *pueblo* correspond l'église paroissiale, les lieux-dits dépendant de la *cabecera* se contentant d'une chapelle, la *visita*[65].

La forte atomisation des terrains de mission visible sur la carte de Manille et sa région, répond ainsi à la forte dispersion des *encomiendas* dictée par les réalités démographiques locales. En règle générale, les *cabeceras* se trouvent dans des régions d'accès plus facile, en plaine et au bord des côtes, les *visitas* en revanche sont disséminées dans l'intérieur des terres et en hauteur sur les collines[66].

Les villages *cabecera* sont par conséquent les lieux principaux d'exercice du culte au milieu de contrées jalonnées de chapelles-*visitas*, où se rendent régulièrement des missionnaires itinérants.

[63] Terme malais désignant une embarcation et faisant référence à l'origine immigrée des populations malayo-polynésiennes. Cf. P. Hidalgo Nuchera, *Encomienda*... cit., p. 211.

[64] Les 16 et 25 janvier 1571 pour la ville nouvellement fondée du Santíssimo Nombre de Jesús (île de Cebu) et le 28 juillet 1571 pour la ville de Manille fondée en juin de la même année. Cf. P. Hidalgo Nuchera, *Encomienda*... cit., p. 43.

[65] Malgré cette spécificité philippine dans la structure de l'organisation des *pueblos*, la prégnance du modèle américain demeure la norme. Ceci explique par exemple, l'attitude de fray Lorenzo de León, provincial augustin et créole de Nouvelle-Espagne, qui demande au roi, en 1598, l'envoi préférentiel aux Philippines de religieux de la Nouvelle-Espagne ou ordonnés là-bas, car leur expérience américaine les rendait plus aptes que les religieux venus directement d'Espagne. Dans la pratique, les créoles de Nouvelle-Espagne sont effectivement très nombreux parmi les missionnaires augustins, situation qui conduit à une crise interne comme l'ont connue à l'époque d'autres ordres religieux dans les colonies espagnoles.

[66] Cf. J. L. Phelan, *op. cit.*, p. 47 : 1583 : lettre de Domingo de Salazar à Philippe II, en 1583, où il formule le constat d'où sortira le dispositif *cabecera-visita*. L'évêque constate : «nos îles ne sont pas comme la Nouvelle-Espagne, où il y a un village-chef lieu, et autour de lui beaucoup d'autres qui en dépendent. Ici, tout est organisé selon de petits villages et chacun est sa propre tête».

Comme pour la perception du tribut, cette organisation de l'espace délègue à un seul missionnaire le soin de faire face à la dispersion de l'habitat. De fait, sur l'ensemble des noms de lieux de mission répertoriés dans notre échantillon rares sont ceux qui ne désignent pas une *cabecera d'encomienda*. En d'autres termes, les religieux ont presque toujours comme siège le chef-lieu qui donne son nom à la totalité d'une *encomienda*. C'est par exemple le cas de l'*encomienda* de Batangas, octroyée par le gouverneur intérimaire Guido de Lavezaris à Francisco Ximénez en 1572 et qui comprenait les lieux-dits de Batangas, Nacanpa, Tacusan, Pasono, Banga, Guinoan, Guagoa, Balite et Lubucon, au sud du lac Taal[67]. De tous ces endroits, seul Batangas, chef-lieu de l'*encomienda* proche du littoral, figure comme résidence de missionnaires augustins dans notre échantillon.

Et pourtant, cette immédiateté du lien entre *encomienda* et mission fait justement apparaître une différence fondamentale entre ces deux formes d'encadrement des populations : alors que, comme nous l'indiquions, les octrois d'*encomiendas* sont relativement bien répartis sur l'ensemble de l'archipel[68], la distribution des missionnaires est au contraire, très inégale. Sur l'ensemble des toponymes de mission que nous avons répertoriés pour notre période, plus de la moitié concernent la région centrale de l'île de Luzon, essentiellement les terres entourant Manille et la Laguna de Bay qui figurent sur notre carte.

Dans ces conditions, ils est très probable que la décision déjà évoquée du Conseil des Indes, en 1594, réponde en réalité à un double souci : d'une part assurer l'occupation réelle de tout le territoire par des Espagnols, fussent-ils des missionnaires, en particulier dans les régions «rebelles» du nord-est et de Mindanao[69] – et en ce sens remplacer la présence défaillante des *encomenderos* –, et, d'autre part, «encourager» les missionnaires à occuper *tout* l'espace,

[67] P. Hidalgo Nuchera, *op. cit.*, annexes, p. 252.

[68] Même si les attributions d'*encomiendas* dans les régions «difficiles» – Mindanao, nord de Luzon – sont plus virtuelles que réelles (on ne connaît pas véritablement l'importance numérique de leur peuplement, ou les indigènes sont tout simplement insoumis), le souci de quadrillage des territoires théoriquement conquis demeure un but postulé.

[69] La politique d'envoi de missionnaires aux frontières est en effet une constante de toute l'histoire coloniale espagnole et connaît de nombreux autres exemples : frontière chichimèque au nord de la Nouvelle-Espagne, frontières «amazonienne» avec l'empire portugais, réduits d'irréductibles (Chiriguano, Calchaquis), frontière araucane, au sud du Chili... En termes politiques, frontière et mission en viennent à être des synonymes aux yeux de la Couronne, qui porte un grand intérêt à financer ces «missions vives».

c'est-à-dire à quitter Manille et les terres pacifiques l'entourant, pour aller «en première ligne», se frotter à la conversion des païens, notamment, les «ita» ou «negritos», dans les montagnes des Zambales, qui, comme on peut le voir sur nos cartes, sont une région manquant totalement d'implantations missionnaires.

Ceci est d'autant plus probable que, dès 1578, cette bataille pour implanter les ordres près des populations à évangéliser et loin du calme des couvents urbains est l'une des préoccupations des vice-rois du Pérou, comme en témoignent les arguments avancés par le vice-roi Francisco de Toledo pour chasser les jésuites de leurs nouvelles fondations de Potosí et d'Arequipa : si le roi payait de son denier des missionnaires, écrivait le vice-roi, c'était pour que ceux-ci partent s'occuper des Indigènes dans des provinces très reculées, car c'est là-bas «que sa majesté ordonne tout particulièrement que l'on évangélise». L'idée affirmée de manière sous-jacente ici est bien entendu celle qui fait de la soumission à la majesté divine le préalable à la soumission à la majesté temporelle, définition même de la «mission vive». Les religieux, selon Toledo, au lieu de remplir leur mission, demeuraient dans la mollesse de leurs couvents, oubliant que ceux-ci n'étaient qu'un «séminaire» pour apprendre les langues indiennes, c'est-à-dire qu'ils n'étaient que l'arrière d'un front qui se trouvait ailleurs[70].

À ce titre, l'analyse chronologique des lieux d'implantation des missionnaires peut permettre d'évaluer jusqu'à quel point les religieux se plient – ou assument de *motu proprio* – à cette exigence de travail «aux confins». L'ordre de saint Augustin, premier à missionner aux Philippines, fournit un exemple probant de cette évolution à

[70] «...e visto ansi mesmo la poca vezindad que ay en las demas ciudades e pueblos despañoles deste reino e los muchos monasterios que de todas las Hordenes se an poblado en ellos e que se qurian poblar, especialmente en lugares apasibles e de comodidad para los dichos religiosos, y la mucha falta que ay de ellos para la doctrina y conbercion de los naturales, para que principalmente fueron enviados por su Magestad a este Reino, a su costa, e lo que rehusan y an rehusado poblar e ir a doctrinas e provincias e lugares remotos, donde ay e avido tanta nesesidad de doctrina para los naturales y menos comodidad para los religiosos, ques donde su Magestad *quiere y manda que particularmente aya doctrina*; e quan dificultoso es y a sido despues de sacarlos de los monasterios de las ciudades principales para las dichas doctrinas, siendo el principal intento de su Magestad que vengan despaña a los conbentos y colicios (sic) de algunas de las dichas ciudades prencipales deste Reino copia de los dichos religiosos, para que de ello como de seminario, salgan con la lengua y suficiencia necesaria para hazer la doctrina a las probincias donde fueren menester, quedando solamente los necesarios para la conservacion de los conventos...». Ordre de Francisco de Toledo, vice-roi du Pérou, à Martín Garcia Oñez de Loyola, *corregidor* de Potosi, ordonnant la fermeture et la saisie des établissements jésuites de Potosi et d'Arequipa, le 7 octobre 1578, *Monumenta Peruana*, vol. II (MHSI, 82), doc. 84, p. 478 et ss. (citation p. 481, souligné par nous).

travers le temps. De plus, la confrontation de ces données avec l'étude du personnel augustin pour cette période permettra de donner à la cartographie une signification plus large.

Jean-Paul ZÚÑIGA

III – L'EXEMPLE DES AUGUSTINS (1572-1610)

Évolution historique des implantations augustines

On remarque que les cartes des implantations religieuses aux Philippines, dont nous disposons, ne rendent jamais compte des évolutions chronologiques propres à chaque ordre. Ce qui, par manque de données précises, n'est pas possible pour l'ensemble des ordres, l'est jusqu'à un certain point dans le cas des augustins. Le déploiement de cet ordre dans l'archipel s'organise en trois temps. La première période, 1572-1580, ouvre le temps des premières fondations autour de Manille, à Cebu, à Panay et sur l'île de Negros. La progression sur la côte nord-ouest de Luzon, entre 1581 et 1595, marque une seconde étape dans le développement de la mission augustine. Les quinze années suivantes, 1595-1610, verront la consolidation des établissements existants et l'abandon de certains autres.

L'intérêt de ce découpage plus fin des mouvements d'occupation de l'espace philippin réside dans le fait que les abandons comme les créations rendent compte d'une réalité plus dynamique. Les cartes ci-dessous rendent visibles les mouvements d'implantation, sans pour autant prétendre donner une image quantifiée des missionnaires en un lieu donné. Ainsi, dans notre figuré cartographique, la grosseur des points n'est-elle pas proportionnelle à la présence numérique des religieux. Cela étant, à titre indicatif, le maximum relevé pour chacun des lieux, si l'on exclut Manille, est de trois religieux en même temps au même endroit. Néanmoins, la plupart du temps les religieux sont seuls sur le terrain.

La carte qui suit (fig. 4) laisse apparaître l'axe des fondations de couvents dans la partie occidentale de Luzon, en partant de Manille, lieu d'arrivée pour tous les ordres. Deux directions se distinguent : d'une part selon un axe nord / nord-ouest pour atteindre d'abord la région de la Pampanga puis la côte nord-ouest; d'autre part selon un axe sud / sud-ouest qui conduit les augustins à occuper les bords de la Laguna de Bay et du lac Taal. Dès l'origine cet axe se prolonge jusqu'à Cebu et Panay, dans les îles Visayas. En cela les augustins, emboîtent le pas des soldats espagnols qui conquièrent Cebu en 1564 et Panay en 1566. On voit d'emblée se dessiner les grandes lignes de l'occupation de l'espace par les augustins.

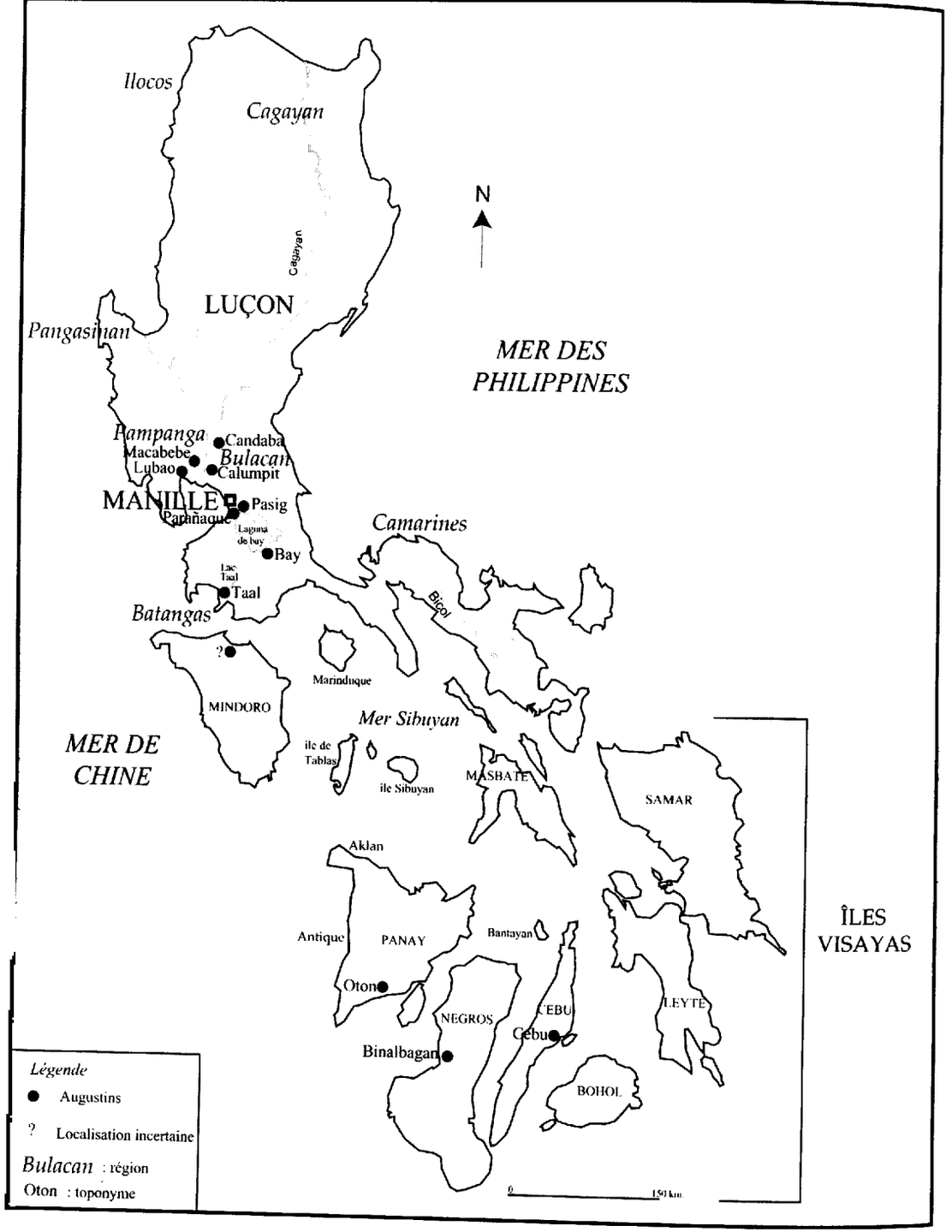


Fig. 4 – Présence augustine aux Philippines (1572-1580).

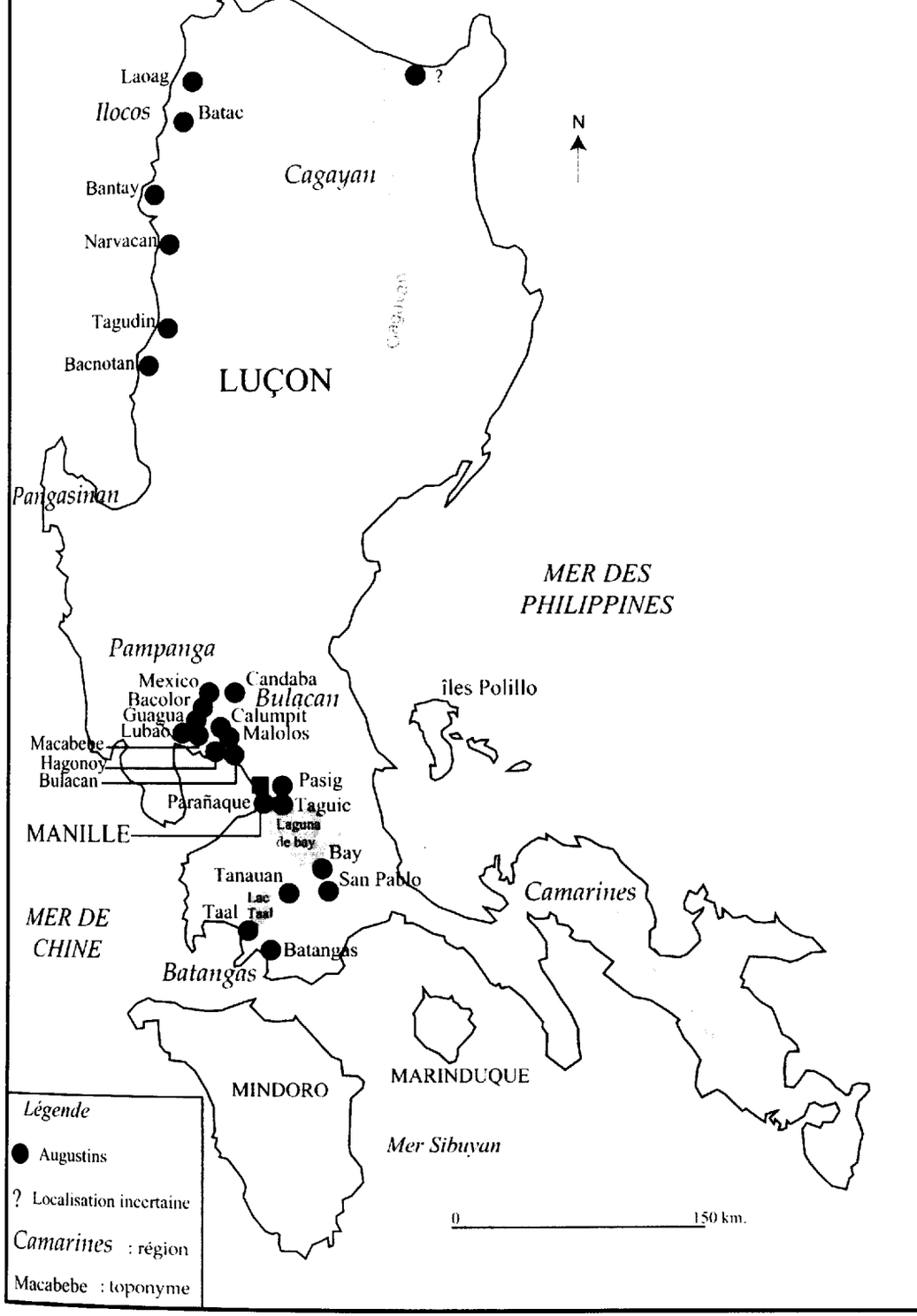


Fig. 5 – Présence augustine à Luzon (1581-1595).

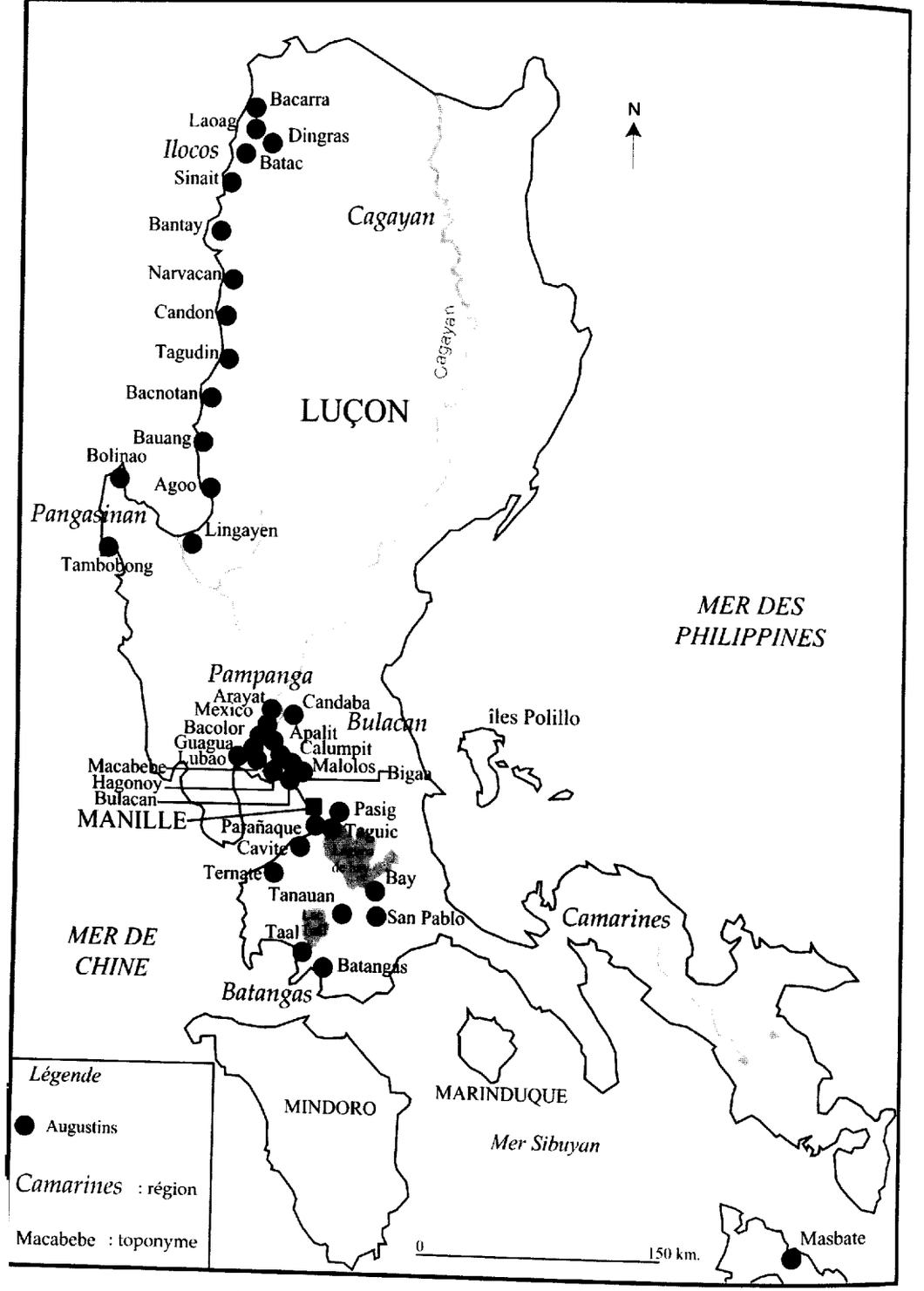


Fig. 6 – Présence augustine à Luzon (1596-1610).

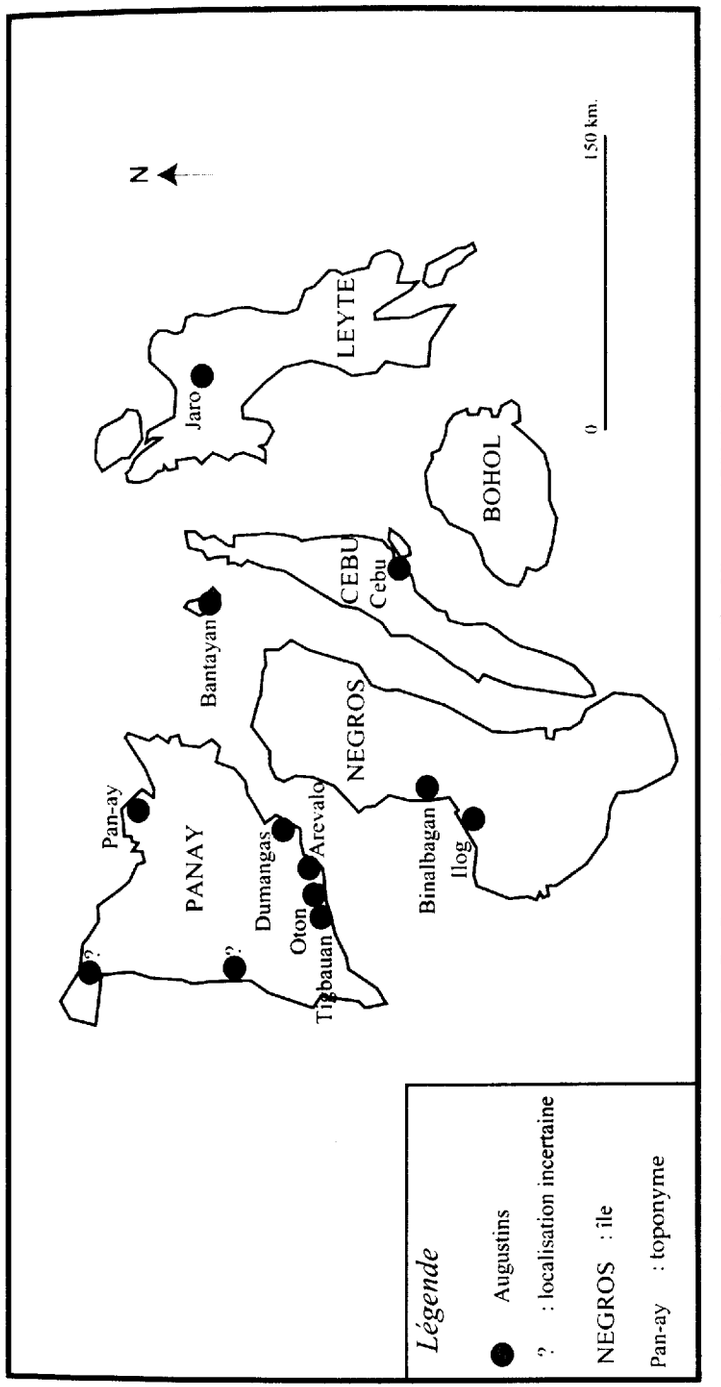


Fig. 7 – Présence augustine dans les îles Visayas (1581-1595).

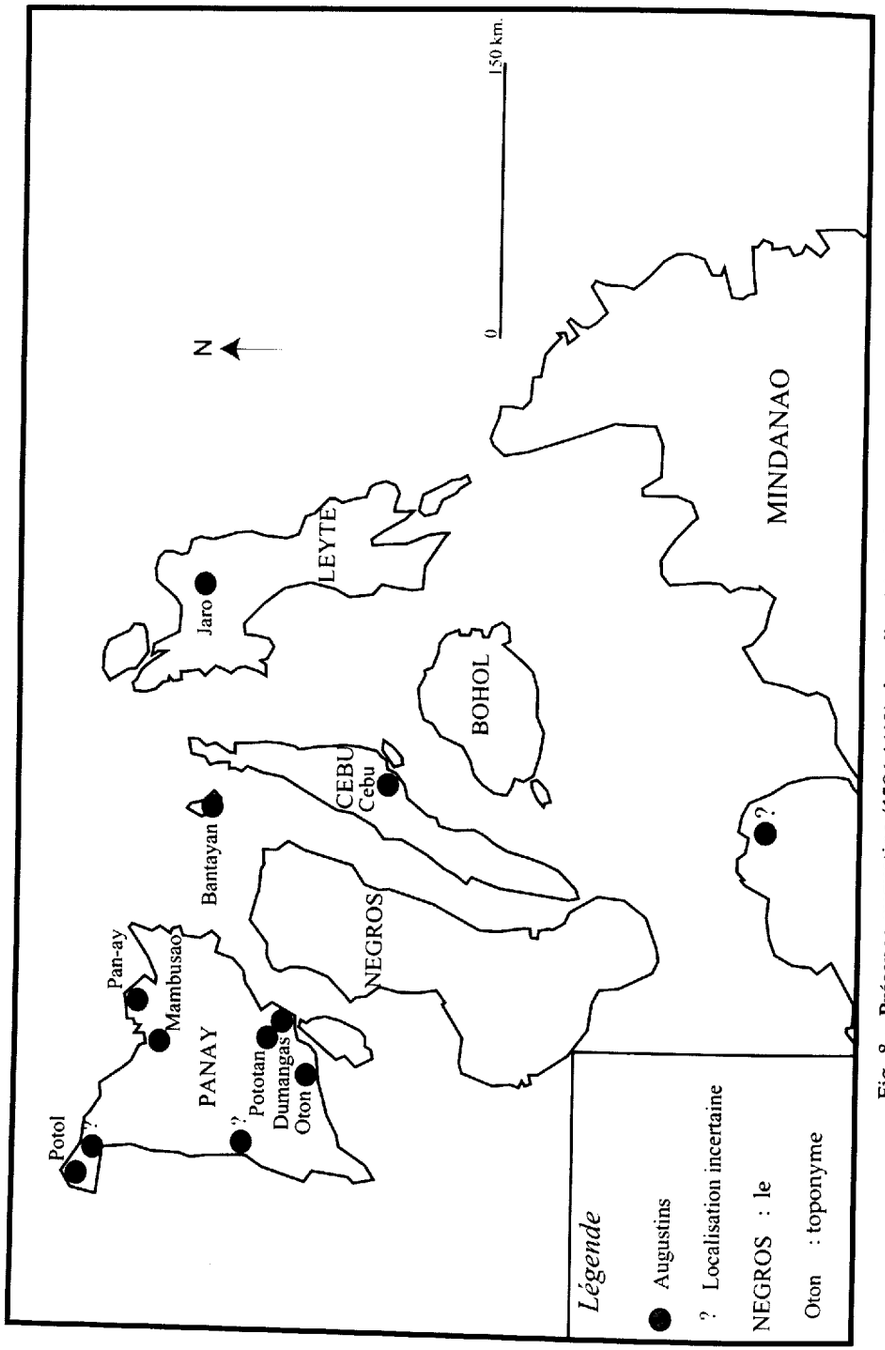


Fig. 8 – Présence augustine (1596-1610) dans l'archipel des Visayas et à Mindanao.

La comparaison des deux jeux de cartes (fig. 5 et 6 puis fig. 7 et 8) permet de remarquer à la fois l'extension des établissements conventuels augustins et l'abandon d'espaces au profit d'autres ordres.

Entre 1581 et 1595, les établissements conventuels se développent dans les deux directions déjà déterminées lors des premiers temps de l'implantation. Mis à part une densification du réseau d'établissements dans la région de Bulacan, de la Pampanga, de la presqu'île de Pangasinan, et le long de la côte nord-ouest des Ilocos, le seul fait marquant pour cette période est la tentative de pénétration des augustins dans la vallée de la Cagayan, à l'extrême pointe nord de Luzon. Toutefois, il est impossible de déterminer avec précision le lieu et la forme de cette première implantation dans la Cagayan. Cette indétermination du toponyme traduit l'instabilité d'une implantation qui ne tardera pas à disparaître. De fait, à partir de 1596, les augustins n'occupent plus cette vallée. Un des motifs de cette modification de l'occupation de l'espace est à mettre en relation avec ce qui se produit dès 1595. En effet, à cette date la création de l'évêché de Nueva Segovia (c'est-à-dire la partie nord-est de l'île de Luzon) entraîne une rotation de l'occupation des espaces et, dès lors, la province de la Cagayan passe aux mains de l'ordre des dominicains[71]. Cependant, l'abandon de la province de la Cagayan aux dominicains ne semble pas avoir été totale, puisque dès 1596, dans la liste des établissements occupés par les augustins apparaît le toponyme de Potol (situé dans la province de Kalinga-Apayo, sur le fleuve Abulug et en bordure de la province de la Cagayan). Peut-on voir ici la volonté des augustins de conserver encore un droit de regard sur la Cagayan, ou plus simplement, une désignation toponymique plus précise des archives augustines?

Entre 1581 et 1595, la présence augustine est sensible dans l'archipel des Visayas au sud de Panay (Iloilo, Antique et Aklan), ainsi que sur l'île de Leyte. Entre 1596 et 1610, deux sites disparaissent à Panay (province d'Iloilo). En effet, jusqu'en 1591, Tigbawan et Arevalo sont signalés dans les sources augustines comme étant occupés par des membres de l'ordre. Mais dès 1592, les sources jésuites signalent une occupation de ces espaces, ce qui semble indiquer une redistribution territoriale entre les ordres. On peut signaler en dernier lieu l'implantation nouvelle des augustins sur l'île la plus méridionale des Philippines, à Mindanao.

Hervé PENNEC

[71] F. M. Keesing, *The Ethnohistory of Northern Luzon*, Stanford (California), Stanford University Press, 1962, p. 185-186 et cartes hors-texte.

Les augustins, carrières et missions

Les parcours et les carrières des missionnaires, qui œuvrèrent aux Philippines dans le dernier quart du XVI[e] siècle, ne sont saisissables que de manière lacunaire, à travers les documents générés par les ordres eux-mêmes. Parmi les ordres représentés, les augustins fournissent un matériau spécifique parce que singulièrement cohérent.

Des trois types d'informations, à savoir la formation des missionnaires, leurs voyages et leur carrière dans un territoire circonscrit aux Philippines, la seule donnée quantitativement et qualitativement suffisante touche la carrière à l'intérieur de la mission des Philippines. Nous disposons, dans les dictionnaires biographiques que nous avons utilisés[72], de tout ce qui permet la reconstitution de l'état du personnel et de sa répartition. Mais il ne s'agit jamais d'une description du travail missionnaire puisque l'essentiel se résume aux dates d'affectation, aux fonctions assumées et aux lieux d'exercice. Les fonctions ne sont pas considérées dans le cadre du travail évangélique mais seulement en regard de la hiérarchie interne de l'ordre. Les tâches quotidiennes, concrètes, assumées par les missionnaires n'apparaissent jamais dans la mesure où la documentation est strictement descendante, n'émanant que des autorités de la province. Il s'agit dans la grande majorité des minutes des congrégations provinciales réunissant, tous les trois ans, les autorités de la province afin de remettre à plat la distribution des fonctions et des personnels. S'explique ici la sécheresse d'analyses qui ne peuvent que négliger ce qui reste dans l'ombre, c'est-à-dire la réalité de la mission accomplie. En revanche il reste possible de formaliser la gestion du personnel missionnaire, à l'intérieur d'un espace dont apparaissent peu à peu les reliefs. En dernier ressort, en ordonnant son occupation, les autorités provinciales actualisent la représentation de l'espace philippin, et ses variations sur une vingtaine d'années. En creux on peut donc aussi voir s'ébaucher l'idée d'une trajectoire missionnaire proprement philippine.

Nous avons donc soumis notre corpus à des croisements de données brutes afin d'en dégager, si possible, quelques régularités. L'examen de la durée des carrières aux Philippines, la nature des fonctions assumées, ou le simple rapprochement de l'espace et de la fonction ont permis l'ébauche d'une première image de ce que peut signifier le travail en terre philippine aux yeux de l'ordre des augustins. Ainsi, la cartographie des implantations augustiniennes prend-elle, et donne-t-elle du sens à des informations qui resteraient trop étroitement cantonnées au domaine de la prosopographie missionnaire.

[72] I. Rodriguez Rodriguez O.S.A. et J. Alvarez Fernandez O.S.A., *Diccionario biográfico agustiniano. Provincia de Filipinas*, Valladolid, 1992.

Le personnel missionnaire

Nous ne reviendrons pas sur les caractéristiques générales du contingent augustin, approchées dans le premier volet de ce dossier. Nous avons affaire à 209 silhouettes recensées, dont font partie bon nombre de créoles de Nouvelle-Espagne. Le contingent répertorié est péninsulaire pour les deux tiers. L'origine et la formation sont difficiles à préciser. Seule évidence à émerger, ce sont des hommes jeunes, pour lesquels les Philippines représentent la première affectation ultramarine.

Les fonctions discriminantes propres aux augustins sont classées à partir de la terminologie employée dans les documents. On distingue les «conventuels», les «prieurs» et enfin une catégorie plus floue qui regroupe tous ceux qui assumèrent des tâches de gestion à l'échelle de la province, souvent cumulables avec la fonction de prieur. On y trouve les *definidores*, les *examinadores*, les *procuratores*, les *provinciales*, ainsi que les *secretarios*, et autres commissionnaires attachés à la personne du provincial. Il existe un certain nombre de fonctions difficiles à insérer dans une hiérarchie stricte; ainsi le «maître des novices», qui est à la fois un formateur et un étudiant poursuivant son propre parcours. Les prieurs posent cependant un problème spécifique puisque la même fonction peut être assortie de précisions qui en déterminent la réalité hiérarchique; ainsi un «prieur-vicaire» est-il un remplaçant ponctuel (souvent un conventuel), et un prieur avec vœux un homme de première importance. Le conventuel est en revanche toujours un inférieur hiérarchique. On peut donc constituer un premier objet d'étude en découpant trois grandes familles de missionnaires, dans l'ensemble des 209 qui apparaissent dans les sources.

Le critère le plus simple et le plus évident est celui du point d'arrivée, de la fin de carrière. Nous constatons une répartition inégale; 36 missionnaires connurent des responsabilités importantes à l'échelle de la province, quelques-uns ayant accédé aux plus grandes dignités[73]; 107 ont achevé leur carrière comme prieurs aux Philip-

[73] On peut citer parmi les plus représentatifs quelques archevêques qui jouèrent un rôle important en entretenant des relations constantes avec les autorités de tutelle, le roi, le pape et leurs représentants en Nouvelle-Espagne. Le père Pedro de Solier fut élu archevêque de Santo Domingo en 1619, un an avant sa mort, après avoir été évêque de Puerto Rico. Il compta comme l'un des personnages les plus importants de la mission augustine. Le père Miguel Garcia Serrano, au terme d'une très longue et très riche carrière, fut évêque de Nueva Segovia, en 1617, puis archevêque de Manille en 1620 jusqu'à sa mort en 1626. Pedro de Arce connut lui aussi les honneurs d'une belle carrière, évêque de Nueva Caceres (1611) puis de Cebu (1613), archevêque de Manille de 1641 à 1645.

pines, et 51 n'ont jamais été que conventuels avec des responsabilités mineures. Les 15 restant sont difficiles à classer, leur biographie lacunaire ne permettant que d'inférer qu'il convient de les rattacher à la dernière catégorie, selon le critère fragile, parce qu'implicite, de ce que le manque d'information révèle des parcours obscurs. On ne peut en effet négliger les procédures de censure, d'élimination des individus gênants, ou tout simplement la difficulté à saisir un personnel mouvant, à l'image des créoles de Nouvelle-Espagne. Ces derniers, dont on sait par ailleurs qu'ils sont extrêmement nombreux, grâce à d'autres documents que nous laissons ici de côté, sont la plupart du temps ignorés par nos sources. À cela viennent s'ajouter d'autres problèmes d'identification (homonymies...) que nous avons déjà soulevés précédemment.

Pour les subalternes, le profil de carrière est relativement simple. On retrouve deux composantes majeures; des carrières très courtes, en raison de l'âge d'arrivée, d'une mort prématurée, ou d'une sortie, volontaire ou non, de l'ordre; le lieu de naissance est le plus souvent la Nouvelle-Espagne[74]. Nous disposons de 66 cas de cette sorte, qui constituent le point de fuite de l'ensemble, c'est-à-dire la limite de notre saisie. Il s'agit le plus souvent du personnel recruté en Nouvelle-Espagne pour compléter les contingents des groupes préparés en Espagne. Beaucoup d'entre eux arrivent, sont affectés dans un couvent et disparaissent au point que nous ne sachions même plus s'ils sont morts aux Philippines. En effet, nous sommes exactement sur la frontière de la mission, en un lieu qui communique avec l'extérieur hors de tout contrôle des autorités provinciales, un «conventuel» augustin pouvant, vraisemblablement, quitter son affectation et regagner la Nouvelle-Espagne, après avoir éprouvé les difficultés de l'apostolat philippin. En terme d'histoire culturelle, cette série de cas est passionnante dans la mesure où elle concerne ceux qui gravitent autour de la mission sans franchir totalement le pas qui les ferait entrer dans l'ordre. Elle renseigne également sur la difficulté à recruter, sur l'emprise de la mission qui peut, à un moment donné, représenter une possibilité de fuite pour ces «mexicains».

La seconde catégorie, celle des hommes qui accédèrent aux plus hautes fonctions, nous fait pénétrer au sein même de l'ordre. Elle regroupe un ensemble disparate dont on peut tirer au moins deux types. Il y a d'abord des missionnaires qui connaissent une promotion interne que l'on peut mesurer à la durée de leur activité, ainsi

[74] Cinq viennent d'Espagne, mais ne restent que quelques mois aux Philippines.

qu'à la régularité de leur carrière[75]. Une connaissance spécifique, une expérience longue et profonde, ou simplement une opportunité, permettent d'expliquer une ascension individuelle. L'un peut, après avoir exercé dans un secteur géographique circonscrit, devenir examinateur en langue indigène; un autre peut, après avoir sillonné l'espace philippin, devenir définiteur. Il conserve sa fonction de prieur, mais il est très souvent appelé à Manille pour les délibérations provinciales, au point de souvent délaisser son affectation d'origine. C'est là l'évolution ordinaire d'un établissement missionnaire qui voit accéder à des fonctions de direction, des hommes d'expérience. Le second type, plus rare aux Philippines, est celui des hommes qui ne s'engagent jamais dans le travail missionnaire de terrain et restent, dès leur arrivée, confinés à Manille[76]. Ceux là évoluent dans les sphères provinciales, et constituent le groupe des procurateurs et des provinciaux. Ils tiennent leurs qualifications de leur formation antérieure, et arrivent pour assumer la gestion de la province missionnaire. L'ensemble de ce groupe traduit une dichotomie qui n'a rien de spécifiquement augustin ou philippin. Le conflit permanent entre ces deux types d'élite traverse tous les ordres et tous les terrains, allant peut-être au-delà des missions. Entre les hommes de terrain et ceux qui tirent leur légitimité de l'autorité de tutelle, la tension est toujours semblable. Elle connaîtra une acmé aux Philippines lorsqu'un provincial autoproclamé, Lorenzo de Léon[77], tentera

[75] Citons le cas de Francisco de Bustos, remarquable par la régularité de sa carrière. Cet Espagnol de bonne famille, né dans la province de Burgos, arrive à Manille en 1584 et est immédiatement nommé prieur dans un prieuré des frontières, à Ylo o Ylog (Iloilo) dans l'île de Negros. Ensuite, il passe à Cebu et Panay, deux établissements importants dans la même province. Il est appelé à Manille en 1587 pour diriger les travaux de construction de l'église de San Agustín de Manille. Puis de 1589 à sa mort en 1602, il assumera la direction de divers couvents autour de Manille, sera confirmé confesseur des Espagnols et quatrième définiteur. Une progression régulière pour un homme cultivé et compétent.

[76] Le père Pedro de Salcedo, né à Mexico mais neveu d'un *adelantado*, arrivera à Manille en 1598, probablement déjà un homme mûr. Il est immédiatement nommé examinateur provincial des confesseurs et recevra le prieuré de Taguic, près de Manille. Il se liera au provincial Lorenzo de León sans pourtant subir sa disgrâce. Il ne quittera jamais les environs de Manille et mourra en 1619, prieur de Hagonoy, après avoir été le secrétaire de trois provinciaux.

[77] Lorenzo de León est né à Grenade, entré dans l'ordre à Mexico en octobre 1578. Il arrive à Manille en 1582. Il est élu provincial une première fois en 1596 pour trois ans. Il est très rapidement accusé de profiter des visites pour accumuler des fortunes, notamment dans des trafics avec le Japon et la Nouvelle-Espagne. Il est également accusé de faciliter l'entrée dans l'ordre des créoles, qui le soutiennent dans ses prétentions. En 1599, il part vers l'Espagne comme procurateur de la province afin de défendre ses positions devant la cour et à Rome. Il intrigue sans succès pour obtenir l'archevêché de Manille. De retour à Manille en juillet 1604, il tente de se faire réélire provincial en arguant de fausses lettres du

de s'imposer face au candidat de la hiérarchie augustine. Le succès temporaire de Lorenzo de Léon entraînera d'ailleurs un bouleversement de la mission, promouvant certains et interrompant la carrière d'autres, la situation s'inversant brutalement après sa destitution. Nous citons cet événement dans la mesure où il est le seul sur la période choisie à introduire des variations sensibles sur le long terme.

La troisième catégorie est certainement la plus intéressante. Les prieurs sont ceux à qui l'on confie la responsabilité d'une unité missionnaire. Le contenu de cette fonction est certainement très variable selon la taille de leur résidence et la région d'implantation. Ils gèrent les revenus de l'établissement, prêchent, et assument la direction du personnel des conventuels. Mais entre une unité de deux missionnaires et un grand couvent de plusieurs dizaines d'hommes, la différence est d'importance. Le seul indice des tâches assumées par le prieur provient de l'analyse de la hiérarchie des grands prieurés comme Tondo (Manille). Là, nous trouvons des responsables des finances et de l'intendance (approvisionnement et répartition), des hommes chargés de l'encadrement des conventuels, un ou des prêcheurs, un homme de lettres (le commissionnaire) et enfin le prieur qui assure vraisemblablement les fonctions de représentation, à côté de ses responsabilités à l'échelle de la province. On peut donc imaginer sans peine l'invraisemblable cumul des prieurs aux confins de Luzon ou Panay. De plus, le prieur réside dans l'établissement principal (la *cabecera* de l'*encomienda*), mais il a sous sa responsabilité un certain nombre de *visitas*, c'est-à-dire de hameaux dans lesquels il effectue, ou fait effectuer, des missions volantes régulières. Il est donc évident que le prieur est un maillon essentiel de la présence augustine, mais la réalité de sa qualité de missionnaire est discutable à partir du moment où on réserve ce terme à l'évangélisation directe des populations.

Il faut ajouter à cela que la règle semble avoir été de faire sans cesse circuler les prieurs, qu'il est rare de les trouver plus de trois ans au même endroit. Trois ans correspondent à l'intervalle entre deux décisions provinciales. Cette rotation implique une gestion politique, privilégiant la présence par rapport au travail foncier, qui exige temps et continuité. Aussi ne peut-on dessiner une carrière de

général de l'ordre. Élu en avril 1605, après avoir acheté les voix de ses électeurs, il fait l'objet d'accusations incessantes de vol, de simonie et de falsification. En janvier 1607, s'ouvre son procès, demandé par les autorités de l'ordre. Il est condamné à la privation de toutes ses charges pendant deux ans. Il est expulsé de Manille en 1607 pour Mexico, où jusqu'à sa mort, en 1623, il travaille à fournir des contingents de créoles pour les Philippines. Tous ceux qui le soutinrent furent jugés avec lui et virent leur carrière interrompue.

prieurs qu'en relation avec le type d'affectation, étant bien entendu que le terme de «carrière» n'induit pas nécessairement un calcul cynique de réussite. Les paris carriéristes sont probables pour une série de couvents prestigieux, comme Cebu ou tous les couvents de Manille, mais ils sont peu perceptibles pour des établissements lointains, qui n'ont rien de sinécures. Néanmoins, les affectations successives permettent de comprendre un peu mieux la dynamique de la province, la hiérarchie des talents ainsi qu'une part de la complexité organisationnelle de la mission. Les critères attendus ne sont en effet pas significatifs (comme celui, par exemple, de la maîtrise des langues indigènes), laissant entrevoir une gestion plus lourde, plus centralisée et préoccupée surtout d'assurer une présence augustine dans les points névralgiques du territoire. Si cette hypothèse se trouvait confirmée, nous aurions à l'évidence une dynamique politique et stratégique, plus que spécifiquement missionnaire, être là devenant plus essentiel que le travail effectivement accompli. Cela signifierait que la relation à l'indigène est secondaire en regard de la position de l'ordre par rapport aux autres ordres missionnaires et à la Couronne espagnole. Or, s'il est un instrument de mesure de cette dynamique, c'est le prieur, la pièce maîtresse du dispositif, dont il convient d'apprécier si les mouvements obéissent à un impératif stratégique ou à un souci d'efficacité missionnaire.

Le prieur

Pour définir la figure du prieur, on doit prendre en compte le point d'origine dans la documentation, c'est-à-dire la première affectation, ensuite la durée de la carrière, les fonctions assumées, et enfin la carte des couvents d'affectation. Ce n'est que le croisement de ces quatre données individuelles qui fournisse une esquisse de typologie sur l'ensemble de nos 107 prieurs, soit plus de la moitié du personnel augustin répertorié pour la période. En effet, aucune de ces informations n'offre isolément de prise à l'analyse, en l'absence de toutes les données biographiques concernant l'âge, le lieu et le milieu social d'origine. Dans la mesure où ce qui précède l'arrivée sur place est inconsistant, la première affectation à Manille, ou dans un prieuré éloigné, reste un critère fragile. Elle ne prend sens que rétrospectivement, à la lumière de la carrière ultérieure. On a deux cas de figure lors de l'évaluation du personnel arrivant; soit le nouveau reçoit la qualification de «prédicateur et confesseur d'Espagnols», et il est ainsi reconnu comme apte à prêcher auprès de la communauté ibérique, affecté immédiatement à un poste de responsabilité; soit il n'est que «prédicateur» et tenu pour un père peu formé, jeune et sans formation doctrinale qui sera affecté à Manille pour se former dans les collèges de la capitale. Si on fonde peu d'espoir sur lui, on

l'enverra probablement très rapidement à la périphérie pour y acquérir une expérience de terrain. Mais ces évaluations seront très souvent revues et corrigées par la suite, car fondées le plus souvent sur des critères subjectifs remis en cause par l'expérience. Il faut donc prendre le problème autrement.

On peut tirer deux constats objectifs de la collation des sources. En premier lieu, la durée des carrières est en général conséquente. Elle est en moyenne d'une vingtaine d'années, jusqu'à 40 ans pour quelques prieurs[78]. Cela suppose que la fonction de prieur est prioritairement celle d'hommes arrivés jeunes aux Philippines (nous n'avons malheureusement aucune date de naissance, seulement la date d'entrée dans l'ordre). Cela signifie aussi que ces hommes accomplissent l'essentiel de leur apostolat dans un espace qui est plus, pour eux, qu'une simple transition vers d'autres terrains (Japon, Chine ou Moluques). En second lieu, durant ce laps de temps, les prieurs connaissent sept ou huit affectations qui dessinent un parcours géographique très instructif. En effet, les mutations obéissent à une logique imposée par les autorités provinciales. Pour les augustins, il y a trois possibilités, le nord-ouest de Luzon, Manille et ses environs (où tous les ordres entretiennent une présence massive), et l'île de Panay au sud. L'extrémité de la côte nord-ouest de Luzon, et le sud de Panay sont les fronts d'expansion de la présence augustine, des régions pionnières dans lesquelles les établissements missionnaires sont instables, impliquant de constants réajustements du personnel en fonction des événements locaux. Ainsi les déplacements des prieurs ne sont-ils particulièrement significatifs, du point de vue des carrières, que lorsqu'il s'agit d'un changement de zone.

On discerne sur ce point quelques constantes. Le prieur reste toujours quelques années dans sa première région d'accueil, vraisemblablement pour y acquérir une expérience linguistique et culturelle nécessaire à son efficacité apostolique.

N'oublions pas non plus les grandes distances séparant le nord de Luzon, ou Panay, de Manille. Le premier changement marquant se situe autour de huit ou neuf ans (trois congrégations). Il semble que le prieur ait alors fait ses preuves et qu'il soit temps pour lui de faire profiter la province de son savoir empirique. On peut aussi

[78] Un cas particulièrement significatif est celui du père Juan de Estrada, qui, de 1590 à sa mort en 1630, connaîtra une promotion régulière. Conventuel en 1593, à Laoag, dans la province d'Ilocos, il passera par tous les degrés, avec pour seule constante son maintien dans la même province, dont il connaît bien la langue et la culture. Il sera le spécialiste à qui l'on confiera les créations de nouveaux établissements dans la région. Une autre carrière exemplaire est celle du père Francisco de Bonifacio, arrivé en 1590 et mort à Manille en 1645, après avoir parcouru tous les degrés, du conventuel à celui de recteur provincial, en passant par les grands couvents et les charges de définiteur et examinateur.

imaginer que neuf années de complet éloignement nécessitent un contrôle et une évaluation de la part de la province, sachant que les attachements locaux trop étroits peuvent nuire à l'obéissance aux autorités provinciales. Dans la mesure où lors de ce qui semble une période probatoire, le prieur se frotte aux sociétés locales composées essentiellement d'autochtones, les Espagnols hors de Manille se limitant le plus souvent à l'*encomendero* et à sa famille, on peut penser que le prieur a pour fonction première de s'insérer dans le tissu local et d'y manifester la présence chrétienne. Il s'approche donc de ce que nous pourrions appeler un «missionnaire philippin», familier des sociétés locales, dont il finit probablement par appréhender quelques fonctionnements. Sa présence est cependant institutionnelle puisqu'il s'occupe essentiellement des relations entre l'établissement chrétien et les responsables locaux, la mission proprement religieuse est ici insaisissable. Les talents pour le prêche et la catéchèse directe n'affleurent jamais comme critère d'évaluation.

Le prieur se rapproche ensuite de Manille, où il exerce quelque charge annexe, son savoir l'amenant à devenir «examinateur», c'est-à-dire à évaluer le personnel sur le plan linguistique ou doctrinal, soit «définiteur», c'est-à-dire conseiller sur la gestion de la mission. La troisième étape est plus imprécise. En effet deux possibilités s'offrent aux prieurs confirmés, les uns repartant loin de Manille pour prendre en charge des établissements importants au nord de Luzon, les autres restant à Manille afin d'y continuer leurs fonctions à l'échelle de la province. Il semble que celui qui maîtrise une langue indigène repartira systématiquement[79], alors que celui qui témoigne d'un savoir plus général restera[80]. Mais celui qui témoigne d'une grande perfection apostolique peut également être jugé apte à repartir, alors que celui dont on peut douter restera sous surveillance à Manille. On a une trace de ce critère quand un missionnaire expérimenté est gardé à Manille sans que lui soit confiée de délégation

[79] Nous pouvons citer ici le cas du père Esteban Marín, un cas amputé de la dernière partie mais significatif. En effet ce père était devenu spécialiste de la langue et de la culture des Ilocos, après avoir dirigé les plus grands couvents de la région (Laoag, Batac et Bantay) de 1587 à 1599. Il est nommé à Candaba (près de Manille) en 1599, où il est élu troisième définiteur. Il sera malheureusement décapité par des indigènes de la région des Ilocos en accompagnant une expédition militaire en tant qu'expert. Son parcours est exactement celui d'un spécialiste des cultures indigènes. Il fut l'auteur de catéchisme et de grammaire «tina» et zambale.

[80] Le père Juan Bautista de Montoya est l'un des nombreux prieurs à suivre cette trajectoire. Ayant commencé sa carrière dans la province d'Ilocos, à Narvacan vers 1586 pour arriver à Hagonoy, dans la région de Manille en 1594, le père Montoya ne quittera plus le pourtour de Manille jusqu'à sa mort en 1622. Tous s'accordent à remarquer son sens politique et son intelligence.

provinciale. Entre les deux catégories, la proportion est d'un tiers/deux tiers. Environ soixante-dix prieurs vont rester dans les régions, un peu plus de trente vont retrouver Manille en fin de trajectoire. De toute évidence, à ce stade de l'analyse, on constate que la circulation des prieurs obéit à une volonté de structurer sur le long terme la province philippine autour d'un groupe de religieux formés sur place pendant huit ou neuf ans. Ces hommes plutôt jeunes, compte tenu de la durée de leur carrière, achèvent en majorité leur vie aux Philippines, témoignant de la volonté de pérennisation de la mission augustine.

Pour préciser les micro-changements d'un prieuré à l'autre, à l'intérieur d'une même zone, il conviendrait d'approcher le contenu effectif des missions et des fonctions de chacun, afin de les confronter aux estimations de l'importance des établissements. Cela reste impossible à partir de notre documentation. Mais on aperçoit néanmoins, à l'examen de ces constantes, que la gestion des prieurs augustins aux Philippines obéit à deux impératifs, la nécessité de constituer un personnel spécialisé pour assurer la présence augustine sur le territoire, et l'impératif d'un contrôle permanent sur les membres de la mission. Le prieur est peut-être le seul lieu d'accumulation d'un savoir minimal proprement philippin. Ce savoir remonte avec lui vers les autorités provinciales afin d'être redistribué. C'est la seule explication des régularités relevées dans les affectations de prieurs.

La carrière exprime donc le processus d'accumulation promu par les autorités de la province. Mais les fonctions assumées par ce type de missionnaire, ainsi que les critères retenus pour leur évaluation et leurs mouvements, indiquent que la mission augustine repose sur un tissage de liens avec les institutions locales, au détriment de l'évangélisation proprement dite. La mission augustine joue donc parfaitement le jeu défini par la Couronne en fournissant un interlocuteur aux élites des sociétés locales. Pour cela elle génère un type particulier de missionnaire, figure de l'équilibre entre l'expérience et la représentation des valeurs incarnées par les rois catholiques.

Il existe donc bien un missionnaire augustin philippin. Mais il faut n'y voir que la continuation d'un choix stratégique par la voix de l'historiographie de l'ordre. En effet, le travail des dizaines de créoles, conventuels isolés dans la région des Ilocos ou celle de la Pampanga, est totalement passé sous silence. Or ces hommes, auxquels étaient confiés les visites de villages et l'essentiel de la catéchèse de proximité, sont l'exact contrepoint du prieur.

On retrouve donc l'une des tensions propres à tous les ordres missionnaires. La singularité augustine ne réside pas dans le travail historiographique, dans l'effacement ou la promotion des figures de

missionnaires susceptibles d'incarner une politique à un moment donné, mais dans le lien entre politique de l'ordre et politique de la Couronne. On peut donc affirmer qu'au XIX[e] siècle, la hiérarchie augustine tient à promouvoir l'image d'une mission philippine engagée, dès l'origine, dans la défense et l'illustration de la politique royale espagnole, une mission qui sut tenir la bonne distance entre les deux sociétés qui entraient alors en relation.

Jean-Claude LABORIE

Conclusion générale

Notre idée initiale était l'analyse d'un groupe de religieux perçu comme cohérent au moins par ceux qui les côtoyaient. Au terme de cet itinéraire philippin, il semble évident que notre première intuition, à savoir la perception d'un groupe spécifique susceptible de jouer un rôle comparable à celui des autres acteurs de la colonisation des Philippines, se trouvait fondée par l'analyse. En tirant parti de sources qui excluaient les élaborations discursives de la chronique ou de l'hagiographie, l'analyse d'une grande quantité de données, livrées dans un cadre formel immédiatement perceptible, invite à plusieurs constats.

Ainsi, l'approche comparatiste permet-elle non seulement de transgresser les frontières entre les ordres, mais encore de faire émerger les caractères singuliers de chacun, en termes de personnel, de stratégie politique et spatiale. Chaque institution semble avoir sa temporalité propre. En ce tournant du siècle, certains ordres sont, en effet, tournés vers les missions lointaines, d'autres moins. Ces priorités sont liées à des possibilités plus ou moins étendues en termes de personnels mais elles sont également tributaires de la conscience qu'a chaque ordre de sa propre identité. Certains comptent sur des contingents créoles tandis que d'autres espèrent encore beaucoup des religieux en provenance d'Europe. Certains ont mis les études au cœur du système de recrutement, d'autres restent ouverts aux profils les plus divers. Enfin, les religieux des différents ordres sont plus ou moins bien préparés à la vie aux Philippines, selon le cadre dans lequel ils vécurent avant ce voyage à l'autre bout du monde. Cette grande diversité des profils humains n'est pas sans poser problème et invite à reconsidérer le rôle des discours normatifs sur les ordres. Elle conduit également à interroger la professionnalisation de ces derniers, dans la mesure où certains d'entre eux ont déjà des institutions de formation sans qu'aucun ne puisse encore préparer les siens au terrain, ici philippin.

Du point de vue de l'analyse des implantations missionnaires, l'extrême dispersion des religieux traduit la volonté d'une occupa-

tion maximale de l'«espace utile» philippin. L'éclatement spatial des implantations missionnaires qui s'assortit d'un faible nombre de religieux à chaque lieu-dit invite également à réexaminer le terme même de «missionnaire». En effet, les religieux ont été affectés à de multiples tâches dans la conquête de l'espace philippin, l'encadrement des populations blanches et des populations indigènes. Certains d'entre eux ont, de ce fait, participé à la construction de ponts et de routes, exercé des fonctions diplomatiques, obtenu des responsabilités dans des fondations hospitalières ou assumé dans leur paroisse les tâches dévolues à un curé. Par conséquent, il va de soit que les fonctions d'évangélisation qui appartiennent au discours dominant des chroniques ne peuvent suffire à définir un missionnaire.

L'analyse précise d'un ordre montre que certains religieux feront leur possible afin de ne pas rester en tant que simples missionnaires auprès de telle ou telle population. En particulier, la maîtrise d'une langue indigène est le meilleur moyen pour passer toute sa vie affecté au fin fond d'une mission rurale. Réfléchir sur les parcours individuels, notamment en termes de carrières, invite par conséquent à repenser les rapports complexes entre un individu et son groupe, à prendre en compte la part de l'initiative individuelle à l'intérieur des institutions.

C'est donc en envisageant une multiplicité des parcours, une grande variété des implications et des rôles des missionnaires, des temporalités qui peuvent être propres à chaque ordre, tout en s'inscrivant dans le vaste mouvement de réforme catholique qui caractérise le XVII[e] siècle, qu'une histoire des politiques missionnaires et une histoire institutionnelle des ordres devient possible autrement.

Pascale GIRARD
Jean-Claude LABORIE

PIERRE-ANTOINE FABRE, JEAN-CLAUDE LABORIE, CARLOS ZERÓN ET INES G. ŽUPANOV

L'«AFFAIRE RODRIGUES»

Présentation

Une section consacrée à l'une des crises les plus graves qui affectèrent l'ordre jésuite au XVI[e] siècle, mais une crise toujours circonscrite à un conflit interne, peut paraître au premier abord déplacée dans un volume d'une ambition plus générale. Cependant il nous a paru évident dès le début que la destitution du premier provincial du Portugal, Simão Rodrigues, n'était qu'un angle de lecture qui permettait d'appréhender une série d'autres crises que certains parmi nous, spécialistes de missions particulières, avaient souvent rencontrées sur leurs propres terrains. C'est depuis Bahia, puis Goa, que nous sommes, à rebours de toute logique «coloniale», parvenus à Lisbonne. Carlos Zerón avait le premier pointé la parenté d'un certain nombre de conflits, qui affectèrent la mission brésilienne pendant les XVI[e] et XVII[e], avec les événements portugais. Ines Županov y reconnut également les traits d'une autre affaire qui secoua le collège de Goa, entre 1548 et 1550. Pierre-Antoine Fabre avait enfin constaté, dans l'histoire et dans l'historiographie de la Compagnie de Jésus, un certain décalage entre l'ampleur du traumatisme lié à cette crise et les cadres d'interprétation dans lesquels on la tenait en général, strictement politiques et européens. Il s'agissait cependant moins, en articulant les trois volets, de rétablir des continuités artificielles, toujours satisfaisantes pour l'esprit de géométrie, que de confronter des hypothèses ou des ressemblances, que chacun de nous ne pouvait vérifier de manière satisfaisante. La tension, à l'intérieur de l'espace missionnaire portugais, entre les autorités de tutelle naturelles, Rome, la couronne à l'intérieur du patronnage, et les autorités provinciales portugaises, est une donnée commune à toutes les missions, armant tous les conflits à l'intérieur comme à l'extérieur. Les caractéristiques de chaque situation missionnaire moduleront, inverseront ou reflèteront, les acteurs et les séquences de crise. Néanmoins les invariants sont parfaitement repérables, autorisant un nombre limité de possibilités.

C'est avec le souci de faire voir le rebours logique et l'ouverture problématique qui nous ont retenu dans cette expérience, que nous avons, contre l'évidence de la chronologie, placé au terme de cet ensemble le bref aperçu de Pierre-Antoine Fabre sur le volet «européen» de l'affaire Rodrigues.

Pierre Antoine FABRE
Jean-Claude LABORIE
Carlos ZERÓN
Ines G. ŽUPANOV

I – «FERVEURS» ET TROPIQUES : UNE CARRIÈRE MISSIONNAIRE JÉSUITE EN INDE (ANTÓNIO GOMES 1548-1554)*

Le 7 mai 1547 Ignace de Loyola écrivit aux étudiants du collège de Coïmbra une des lettres les plus difficiles et délicates de la fin de sa carrière de fondateur d'un ordre en rapide expansion. Ce faisant, il affrontait une situation paradoxale, un terrain mouvant marqué par les traces saintes de son propre charisme. Bien qu'ancien pèlerin et religieux mystique, Loyola désormais devait trouver les mots et les images pour dissuader la première génération de recrues jésuites de faire ce qu'il avait justement lui-même fait (prières excessives, transports visionnaires, menaces physiques, et autres délires et délices sacrés). La lettre était parsemée de nombreuses références savantes et de quelques constats lapidaires mais séduisants sur le sens de l'obéissance qui devint un des piliers de la «manière jésuite». Contre un excès d'épanchement émotif, l'on devait préférer de prudentes intentions intérieures, à la place d'une spiritualité indiscrète et d'un amour de soi, l'on devait s'efforcer à l'abnégation individuelle et au dur labeur de sauver son prochain, la volonté personnelle incontrôlée devait être supprimée au profit de l'obéissance totale au supérieur. Les pères et les frères du collège de Coïmbra devaient devenir «des soldats spéciaux de la Compagnie»[1]. Comme dans une armée moderne, la discipline des membres était la clef d'une campagne victorieuse.

Telle est précisément la direction et le but vers lesquels Loyola s'efforçait de guider les membres dispersés de ce corps nouvellement fondé[2]. Sa crainte, fondée sur son expérience de jeunesse de soldat et de chercheur spirituel, était que, sans une action concertée et coordonnée par le centre, les murs de l'institution qui avaient été péniblement construits bloc par bloc, risquaient d'éclater en morceaux. La tension entre «stabilité» et «éclatement», détectée et analysée dans un autre contexte par Alphonse Dupront, fut un problème central que Loyola chercha à résoudre à partir de 1546[3]. Une des stratégies pour maintenir le couvercle sur toute «ferveur indiscrète» était de décourager l'attitude «charismatique» qui avait été celle de certains des sept membres fondateurs, dont lui-même. Dans les années 1540, moment de l'institutionnalisation, de nouveaux types de vertus et de qualité étaient requis des membres. Dans l'esprit de Loyola, la période héroïque de fondation où des athlètes religieux comme Simão Rodrigues, François Xavier ou lui-même devaient lutter contre tous les périls, devait désormais laisser place à une période de mobilisation massive dans laquelle les prouesses spirituelles risquaient de devenir nuisibles et contre-productives. Rapidement, Loyola se trouva confronté à l'éternel paradoxe auquel doit faire face tout nouveau mouvement social, parti idéologique ou politique, ordre religieux ou secte : comment canaliser l'enthousiasme désordonné des participants zélés dans une action soutenue et ordonnée qu'elle soit politique, religieuse ou militaire?

Dans la terminologie classique et toujours utile de Victor Turner, la question est le passage d'une *communitas* existentielle ou spontanée à une *communitas* normative[4]. Tout en préservant l'esprit missionnaire fondé sur la combativité et le désir d'expansion, le dilemme était d'empêcher que cet esprit se retourne contre lui-même. C'est ainsi que Loyola prévenait les jeunes membres : «Les infirmités spirituelles peuvent avoir leur source dans le froid... mais aussi dans le chaud, par exemple une excessive ferveur»[5]. Trois ans plus tard, un avertissement semblable était prononcé par un missionnaire d'expérience, François-Xavier, qui cherchait à mettre en garde les membres nouvellement arrivés d'Europe en Inde et dont la plupart venaient du collège de Coïmbra, contre les risques de ferveurs «infondées» et «précipitées». «J'éprouve une grande crainte» écri-

* Une version anglaise de cet article est pavue dans Ines G. Županov, *Missionary Tropics, The Catholic Frontier in India (16th-17th century)*, Ann Arbor, 2005.

[1] Loyola, Ignace de, *Écrits* (ed. M. Guliani) [désormais, *Écrits*], Paris, 1991, p. 697. *Monumenta Ignatiana, Epistolae* [désormais, MI Epp.], Matriti, 1903, vol. 1, p. 495-510. Voir aussi Rodrigues, Francisco *História da Companhia de Jesus da Assistência de Portugal* [désormais, Rodrigues, *História*], Porto, 1931, vol. 1, no. 1, p. 554-561.

[2] John W. O'Malley, *The First Jesuits, 1540-1565*, Cambridge (Mass.), 1993, p. 352.

[3] Alphonse Dupront, *Vie et création religieuse dans la France moderne (XIVe-XVIIIe siècle)*, dans M. François (dir.), *La France et les français*, Paris, 1972, p. 493, 538.

[4] V. Turner, *The Ritual Process, Structure and Anti-Structure*, Ithaca (1969) 1977, p. 132.

[5] *Écrits*, p. 698.

complir des tâches serviles au vu de toute la communauté urbaine[11]. Les acteurs de ce théâtre de rue sacré devinrent vite incontrôlables, précisément parce qu'ils transgressaient les limites de l'illusion esthétique et de la magie qui sont les piliers de toute performance théâtrale authentique. Rapidement, la population de la ville se divisa à propos de la ferveur des jésuites; à l'intérieur des murs du collège, les supérieurs eux-mêmes se disputaient à leur sujet. Le recteur, Martin de Santa Cruz et le prédicateur renommé, Francisco de Strada, s'opposèrent à Rodrigues[12]. Au sein du collège, António Gomes resta un des plus farouches partisans de Rodrigues, même lorsque le provincial retourna à Lisbonne et que Luís Gonçalves da Câmara succéda à Santa Cruz comme recteur[13].

C'est à ce moment-là qu'intervint le premier «exil», plus ou moins punitif, d'António Gomes. Tout au long de sa courte carrière, il sera amené à devoir souvent changer de fonctions ou de lieux relativement plus qu'un jésuite ordinaire. Étant données son origine sociale, son éducation et sa donation généreuse, à chaque fois que son projet missionnaire ou pastoral aboutissait à une fin de non recevoir, il était «promu» à une tâche plus importante ou plus difficile. Ainsi en 1549, Xavier tenta de pacifier et d'apprivoiser son impatience et son désir d'actions héroïques, en lui promettant «des choses plus grandes». «Tout se fera en son temps; je vous réserve pour des choses plus grandes que celles que vous, ou le Père [Cosme de Torres] désirez! Il ne sera pas étonnant que je vous écrive avant trois ans pour vous dire de venir résider dans une de ces grandes universités [au Japon] où vous vivrez peut-être bien consolé[14]». Vouloir imiter le zèle et les attitudes des fondateurs n'était plus approprié pour Gomes. Les cris de Loyola et Xavier pour «Plus, plus, plus» exaltés dans toutes les hagiographies n'étaient pas considérés comme pouvant s'appliquer à son cas.

Cependant, loin du sombre regard de ses supérieurs, la situation était plus facile. À la tête d'un petit groupe de jésuites envoyés à São Fins à la frontière nord ouest du Portugal, Gomes put exceller dans le travail missionnaire. Bien qu'il ait été envoyé pour «se reposer un peu», en fait «pour calmer» les ferveurs de Coïmbra, Gomes transforma sa mission en une «conquête» de la région. Lui et ses compagnons impressionnèrent grandement par leurs prêches, les populations locales des villages et des villes, Porto et Braga incluses, de la région entre Douro et Minho[15]. Il s'efforça également de donner à la communauté jésuite de São Fins les mêmes règles qu'au Collège de Coïmbra, y appliquant un régime très strict de châtiment et de travail. Les lettres que ses compagnons du Portugal envoyaient à Rome célébraient les succès et les méthodes de Gomes[16]. À Coïmbra, encouragés par les exploits de Gomes, les jésuites du collège poursuivaient leurs ferveurs au point que Rodrigues lui-même du admettre dans une lettre au père Santa Cruz que «ces gens aiment les extrêmes». Ce fut là peut être la raison d'envoyer la tête brûlée, en dépit de «ses progrès», encore plus loin, jusqu'en Inde[17].

Se retrouvant à nouveau à la tête de la mission et avec de chaleureuses recommandations à l'attention de Xavier, Gomes embarqua sur le navire Galega (ou Notre Dame de la Conception) avec un compagnon, Paulo do Vale, et trois scolastiques, parmi lesquels, Luís Frois qui allait devenir l'un des écrivains jésuites les plus prolifiques et talentueux. Le second navire, São Pedro, transportait cinq autres jésuites, dont le flamand Gaspar Barzée et Baltazar Gago; Melchior Gonçalves était à leur tête. Tous les membres de l'expédition jésuite étaient d'anciens élèves du collège de Coïmbra, très déterminés à souffrir pour leur salut et celui du monde. Tous, avaient le sens de la mission, certains sans doute plus que d'autres, comme ils allaient le prouver dans les champs missionnaires de l'Asie[18]. Séparés aux îles Canaries, les deux bateaux poursuivirent chacun leur route; la plupart des passagers jésuites racontèrent leur voyage dans des lettres envoyées en Europe à la fin de l'année 1548. Les signes d'une mission prometteuse furent lus dans la furie de la nature et des océans et dans l'extraordinaire pouvoir des Jésuites pour calmer les éléments et les hommes. Les pères soignèrent les malades à bord, dont beaucoup moururent, ils améliorèrent la conduite déréglée des marins et firent des miracles quand cela fut nécessaire.

[11] *Fabri Monumenta. Beati Petri Fabri Epistolae, Memoriale et Processus* [désormais *Fabri Monumenta*], Matriti, 1914, p. 345-357.

[12] Simão Rodrigues à Ignace de Loyola, début 1547, *Epistolae PP. Paschasii Broëti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii*, [désormais, *Ep. Broëti*], *Matriti*, 1903, vol. I, p. 547-551.

[13] Rodrigues, *História*, vol. 1, p. 536.

[14] François Xavier à Antonio Gomes, Kagoshima, 5 novembre 1549 (Corresp. X), p. 353.

[15] António Gomes à Luís Gonçalves da Camara, São Fins, 27 Mai 1547, *Epistoale Mistaae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1566 scriptae* [désormais, *Ep. Mixtae*], *Matriti*, 1898, vol. 1, p. 375-383 and *Litterae Quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasilam locis in quibus aliqui de Societate versabantur Romam missae* [désormais, *Ep. Quadr.*], Matriti, 1894, vol. 1, p. 65-66.

[16] António Soares à Martín de Santa Cruz (à Rome), Coïmbra, 12 Juillet 1547, *Ep. Quadr.*, vol. 1, p. 57. Melchior Nunes Barreto (*ibid.*), p. 60-71.

[17] Simão Rodrigues à Martím de Santa Cruz, [*Ep. Broëti*], vol. I, p. 569-571 et p. 585-586.

[18] Pour une information brève sur la vie de ces jésuites, voir Schurhammer, *Life*, vol. 3, p. 498-510.

Les qualités de commandement de Gomes se révélèrent pendant cette périlleuse expédition maritime. Au-delà de la routine du travail pastoral, un miraculeux augure confirma sa position à la tête de l'expédition. Paulo do Vale, qui en fut témoin, raconte l'événement quelques mois après son arrivée à Vembar sur la côte de la Pêcherie à l'extrême sud de l'Inde où il devait mourir épuisé (par le travail ou la ferveur) en 1552[19]. Selon lui, ce qui arriva au navire Galega le 5 août à sept lieux au large de la côte du Mozambique, fut une ordalie. Coincé sur un rocher pendant le reflux, le gouvernail hors del'eau, le navire avait été sur le point de se casser et de couler. Alors que le bateau continuait de cogner le rocher, avec le bruit sourd du bois qui se fracassait, provoquant la terreur et la confusion chez les hommes «qui se voyaient sans consolation à l'heure de leur mort», les marins se révélèrent inefficaces[20]. C'est à ce moment-là qu'António Gomes fit son entrée en scène. Exhortant les hommes à faire confiance en Dieu et les consolant «comme un bon pasteur à la place du Christ rédempteur». Alors que le bateau commençait à se balancer, l'équipage à larguer les amarres et les voiles à se gonfler, Gomes apparut tenant dans une main une religne, la tête d'une des onze mille vierges martyres de Cologne, et tenant dans l'autre, la main de son secrétaire Luís Frois. Les gens spontanément formèrent une procession sur le bateau, des bougies furent allumés alors que le bateau reprenait lentement sa course en haute mer[21].

Le même récit est repris dans d'autres lettres et dans des histoires plus tardives même après que l'évocation du nom d'António Gomes était devenu plus une gêne qu'un atout. Dans un récit de seconde main écrit par Barzée pour le collège de Coïmbra en décembre 1548, les détails fastidieux et superflus du naufrage, présents dans la version de Paulo do Vale, furent omis[22]. Une version plus courte et mieux centrée des événements fut même concoctée pour le plaisir et l'édification d'un public jésuite plus large. Sans être tout à fait une création littéraire, la version de Barzée est une version tra-

[19] H. Henriques aux compagnons du Portugal, Punnaikayal, 5 Novembre 1552, *Documenta Indica* [désormais, DI] ed. J. Wicki, S.J., Rome, 1954, vol. II, p. 388-389.

[20] Paolo do Vale à Luís da Grã, Bembar [Vembar], 24 Décembre 1548, DI I, p. 429-430.

[21] Pour la description de la même scène, voir L. Fróis, *Die Geschichte Japans (1549-1578)*, ed. G. Schurhammer, S.J. et E. A. Voretzsch, S.J., Leipzig, 1926, p. 1.

[22] Gaspar Barzée aux compagnons de Coïmbra, Goa, 13 Décembre 1548, DI I, p. 394. Baltasar Gago rapporte aussi l'événement : Baltasar Gago aux compagnons de Coïmbra, Goa, entre le 14 et le 20 Octobre 1549, DI I, p. 552. DI I, p. 552.

vaillée de l'histoire qui insiste de façon stratégique, sur les symboles de l'autorité – l'arrivée miraculeuse du bateau en Inde, le gouvernail en l'air au moment de la crise, le succès de l'intercession de la tête d'une des onze milles vierges. Certains de ces faits sont en fait construits dans le récit comme des signes annonciateurs : Gomes fut ainsi explicitement envoyé en Inde pour reprendre le gouvernail du collège de Saint Paul à Nicolao Lancilotto, souffrant. Dès l'arrivée de Gomes le 9 octobre, Lancilotto démissionna, en sa faveur, de son poste de recteur avec des manifestations de soulagement. Dans son rapport à Rome, il dit que les qualités et le profil de Gomes correspondaient parfaitement à la région (*per questa terra*) car il «était aussi fervent que le peuple d'ici est tiède». Selon les termes admiratifs de Lancilloto, la prédication de Gomes était différente de toutes celles qui avaient été entendues jusqu'à lors dans ces régions; elle «fit sortir l'auditoire de lui-même[23]». Ce fut un changement brusque et soudain dans cette ville coloniale portugaise économiquement prospère mais spirituellement attardée, ainsi que le raconte entre autres, Melchior Gonçalves qui utilise la métaphore de l'incendie allumé par Gomes et les frères arrivés cette année (dont il faisait partie). La prédication et les sermons du collège de Saint Paul ont triomphé, dit-il, de «la froideur du peuple et de la disposition du pays» et «la chose est en train de grandir[24]».

Xavier était déjà parti rendre visite (ce sera la dernière) à la mission auprès des Paravas, sur la côte de la Pêcherie, quand le navire Galega atteint finalement le port de Goa. Une rumeur se répandit à ce moment-là à Goa concernant la mort soudaine et «cruelle» de Xavier. Certains de ses dévots, endeuillés étaient prêts à organiser une expédition pour rapporter son corps en vue de sa canonisation. Ils étaient prêts à payer 30 000 ducats, selon Barzée[25]. C'est précisément dans cette courte période pendant laquelle l'un des chefs [Xavier] avait, semble-t-il disparu que les qualités de commandement de Gomes refirent surface et furent considérées comme évidentes, en particulier par les Jésuites arrivés cet automne-là du collège de Coïmbra. Melchior Gonçalves s'adresse à lui comme *Superior* dans la même lettre où avec prudence il reprend les rumeurs sur la mort de Xavier[26]. Au milieu d'extraordinaires prouesses de pénitence et

[23] Nicolao Lancilotto à Ignace de Loyola, Goa, Novembre 1548, DI I, p. 342.

[24] Melchior Gonçalves aux compagnons de Coïmbra, Goa, 9 Novembre 1548, DI I, p. 313.

[25] Gaspar Barzaeus aux compagnons de Coïmbra, Goa, 13 Décembre 1548, DI I, p. 402.

[26] Melchior Gonçalves aux compagnons de Coïmbra, Goa, 9 Novembre 1548, DI I, p. 314-315.

d'exaltation religieuse orchestrées par les jésuites, la ville de Goa devient une nouvelle Coïmbra. Toute occasion était bonne pour manifester publiquement une piété émotive.

Deux dimanches de suite, Gomes réussit à organiser et soutenir l'enthousiasme pour la «translation» de la religne de la tête d'une des onze mille vierges[27]. Le 14 octobre, la relique fut apportée en grande cérémonie du bateau à la cathédrale et le soir, à la suite d'une procession rassemblant le gouverneur, Garciá de Sá, l'évêque, Juan de Albuquerque et d'autres «nobles personnes» elle «fut installée dans le susdit collège Saint Paul» où Gomes prononça un sermon émouvant[28]. Le 21 octobre, jour de sa fête, la tête fut à nouveau au centre d'une frénésie religieuse et «beaucoup vinrent se vouer à la tête». Quand Baltasar Gago, nommé ministre de la résidence par Gomes, célébra sa première messe une semaine plus tard, la foule massée devant le collège dut être réorientée vers le porche et le cloître[29].

Ferveurs et réformes : le collège Saint Paul de Goa

Après avoir enchâssé la relique au centre de l'univers moral qu'il projetait d'établir à Goa, comme si les anciennes fondations établies par Xavier n'étaient pas satisfaisantes, Gomes commença par réformer le corps politique de l'enclave chrétienne. Il ordonna à Barzée de commencer des mortifications, qui rappelaient celles pratiquées à Coïmbra sous la direction de Simão Rodrigues. La cible choisie était la table du gouverneur, qui était un repas gratuit distribué aux Portugais pauvres, principalement soldats et fidalgos, 600 hommes à chaque fois. Selon l'historien Gaspar Correa, ces repas se soldaient souvent par des disputes, voire de violentes querelles au couteau, au point qu'on finissait par arrêter l'instigateur principal et par le pendre[30]. Pourtant, Barzée raconte le silence qui régnait lors du repas où il fit «le meilleur des sermons qu'il eut fait en Inde» et qui était le résultat à la fois d'un réveil spirituel et de la menace représentée par la perspective de la potence; celle-ci avait été bien sûr

[27] Gaspar Barzaeus aux compagnons de Coïmbra, Goa, 13 Décembre 1548, DI I, p. 395. Voir aussi Francisco de Souza, S.J., *Oriente Conquistado a Jesus Cristo pelos padres da Comapnhia de Jesus da Província de Goa*, Porto, 1978, C. 1, D. 1, & 42 (p. 66) et DI XI, p. 338. La tête fut «authentifiée» comme appartenant à Ste Géracine. Schurhammer, *Life*, vol. 3, p. 353.

[28] Juan de Albuquerque, évêque, à João III, Goa, 5 Novembre 1548, DI I, p. 303.

[29] Gaspar Barzaeus aux compagnons de Coïmbra, Goa, 13 Décembre 1548, DI I, p. 395-6.

[30] Gaspar Correa, *Lendas da India* [désormais Correa, *Lendas*], Lisbon, 1864, vol. 4, p. 671.

utilisée par le jésuite dans la mise en scène de la contrition[31]. Le spectacle du châtiment par pendaison fournissait un tableau vivant pour parler selon la rhétorique et l'imaginaire des *Exercices Spirituels*, mais également un instrument de guérison psychologique et de contrôle social. Ainsi, le jour de la Toussaint 1548, Gomes choisit de prêcher dans l'église Nossa Senhora da Luz, au sud de la ville près des potences. Il prêcha selon Gonçalves alors que le public avait sous les yeux «le corps d'un homme récemment pendu»[32]. Dans un décor approprié, face à ce cadavre qui leur faisait peut être imaginer beaucoup d'autres cadavres, le public et Gomes lui-même, choqués, se mirent à verser un torrent de larmes.

Le corps mort avait aussi un sens positif, il était la métaphore privilégiée pour désigner la vertu de l'obéissance totale. Dans les *Constitutions*, écrites entre 1547 et 1556, Loyola renforçait cette image traditionnelle en affirmant : «il faut considérer que chacun de ceux qui vivent dans l'obéissance doit se laisser mener et diriger par la divine Providence au moyen du supérieur, comme s'il était un corps mort qui se laisse mener n'importe où et traiter n'importe comment et pour n'importe quelle chose à celui qui, le tenant dans sa main, voudra s'en aider»[33].

Ce n'était qu'au moyen d'une profonde mortification du corps et des sens que l'on pouvait s'approcher de l'idéal jésuite de l'obéissance «aveugle» mais «joyeuse». Après avoir embrasé les pierres par ses sermons émouvants, comme l'écrivit en 1548 Tomé Lobo au roi du Portugal, António Gomes se mit rapidement à la tâche qui lui avait été confiée par Simão Rodrigues[34]. En tant que recteur, il était chargé de l'administration temporelle et spirituelle du Collège Saint Paul de Goa. Au bout d'un mois, il parvint à la conclusion que celui-ci avait besoin d'une réforme rapide et profonde. Selon son jugement, l'institution avait besoin d'une direction pour la pratique de la mortification et d'une autorité pour renforcer l'obéissance et l'ordre.

À son arrivée à Goa, le collège était aux mains des jésuites depuis presque six ans, mais la responsabilité de l'administration était encore partagée avec les *mordomos* nommés par la *Confraria da Santa Fé* (Confrérie de la Sainte Foi), institution qui avait fondé le collège en 1541 dans l'intention de la réserver exclusivement à l'édu-

[31] Gaspar Barzaeus aux compagnons de Coïmbra, Goa, 13 Décembre 1548, DI I, p. 397.

[32] Melchior Gonçalves aux compagnons de Coïmbra, Goa, 9 Novembre 1548, DI I, p. 313. Voir aussi António da Silva Rego, *Documentação para a história das Missões do Padroado Português do Oriente, Índia* [désormais SR] vol. 4, p. 120.

[33] Constitutions § 547, *Écrits*, p. 528.

[34] Tomé Lobo, Cristandade de Goa, Goa, 13 Octobre 1548, SR, vol. 4, p. 70.

cation des garçons indigènes chrétiens[35]. Les revenus pour la construction et l'entretien du collège et d'autres chapelles sur le territoire des Ilhas (les îles de Goa) devaient être fournis par les anciens revenus fonciers des temples (*pagodas*) qui étaient alors détruits. Après de brèves négociations entre les chefs (*gancares*), d'autres dignitaires hindoues et les autorités portugaises, parmi lesquelles le gouverneur Dom Estevão da Gama, il fut décidé que la somme de 2000 *tangas brancas* serait payée chaque année par les villages[36].

En terme de recrutement, il était prévu que les jeunes garçons recrutés par le collège étaient des *moços da terra* alors que les enfants portugais ou métis n'avaient pas accès à cette institution pour éviter les «désordres» raciaux[37]. Selon Lancilotto, «si nous acceptons les Portugais avec ces noirs, ils se disputeront sans cesse leur disant «Vous êtes noirs et je suis blanc, vous êtes des esclaves et je suis un homme libre. Les métis de ce pays n'ont pas bonne réputation, par conséquent, personne n'attend rien de bon d'eux»[38]. Dans un rapport de 1545, alors qu'il venait de commencer à enseigner une classe de latin, Lancilotto expliquait que parmi les treize nations (Kanarese, Malabars, Paravas, Bengalis, Abysssiniens, Chinois, Peguese, Macassarese, etc) représentées dans le collège, il y avait très peu de jeunes étudiants prometteurs[39]. La plupart étaient de vrais «barbares» et des «non-civilisés», bredouillant le portugais comme des perroquets (*psytachi*) mais sans compréhension de la vertu ni du christianisme[40]. Cependant, quelques années après, quelques étudiants dont le nombre était passé de soixante à quatre-vingt, se distinguèrent par leur savoir ou leur piété, mais aucun d'aux ne fut considéré comme apte à rentrer dans l'ordre jésuite[41].

Lancilotto se plaignait sans cesse de tout ce qui concernait le collège Saint Paul : son manque d'autorité sur les étudiants, dont certains, trop âgés ou versés dans l'immoralité, auraient dû être renvoyés ou fouettés. Il se plaignait également de l'absence de Xavier à Goa et de sa négligence : «on pourrait dire que tout se passe comme

[35] *Statuta Confraternitatis Fidei*, DI I, p. 776-780.

[36] Fernão Rodrigues de Castello Branco, *Veedor da Fazenda, servindo do governador, com Assento que fez com os gancares das Ilhas de Goa...* DI I, p. 763-766.

[37] 39 *Determinação e asemto pera a ordem da casa*, Goa, 27 Juin 1546, DI I, p. 127-128.

[38] 40 N. Lancilotto à Ignace de Loyola, Goa, 5 Novembre 1546, DI I, p. 142.

[39] N. Lancilotto à P. Martín da Santa Cruz à Coïmbra, Goa, 22 Octobre 1545, DI I, p. 40-41.

[40] N. Lancilotto à Ignace de Loyola, Cochin, 26 Décembre 1548, D II, p. 442 et N. Lancilotto à Ignace de Loyola, Kollam, 12 Janvier 1551, DI II, p. 169 [...].

[41] Cosme Anes à João III, Bassein, 30 Novembre 1547, DI I, p. 217.

si Maître Xavier était à Constantinople et nous, au Portugal et nous n'avons pas reçu de réponse de lui depuis plus d'un an»[42].

À l'évidence, il manquait une tête dirigeante à Goa. En 1548, à Cochin, alors qu'il revenait d'Asie du sud-est et qu'il était impatient de partir pour le Japon, Xavier écrivit dans le même sens à Loyola, pour réclamer qu'un père instruit et expérimenté vienne comme supérieur des jésuites de l'Inde[43].

Quand le nouveau recteur, António Gomes, arriva le 9 Octobre 1548, Xavier était une fois de plus absent. Muni de tous les symboles et signes de l'autorité, le nouveau chef peut déployer son propre charisme, volant le devant de la scène au premier Apôtre des Indes. Pour une fois, la vie de Gomes paraissait une réplique de celle de Xavier. Dans la correspondance, il est présenté comme une sorte de prodige, un faiseur de miracles, un grand communicateur, un juge, un ange. En l'absence de Xavier, mais à sa ressemblance, la présence et les actes de Gomes délimitaient un espace jésuite dont les limites étaient constituées de deux extrêmes : rupture et structure. Ainsi il délivrait un sermon tous les jours dans un cadre à la fois ritualisé et très chargé d'émotion, et il consacrait le reste de son temps aux tâches quotidiennes de l'administration et de la politique. Chaque acte fondateur commençait par un point de rupture; en d'autres termes, une ferveur individuelle et spirituelle aboutissait à des réformes institutionnelles, à une complète refonte du territoire déjà conquis.

Gomes commença avec le collège de Saint Paul.

Selon Lancilotto, Cosme Anes, l'un des *mordomos*, confia les pleins pouvoirs temporels à Gomes. Le résultat immédiat de cette nouvelle administration exclusivement jésuite fut un coup d'état par lequel ce qui était initialement l'unique institution asiatique établie pour les «indigènes» devint un collège jésuite, une Coïmbra indienne ou ainsi que son recteur préférait la nommer, «une université pour toute l'Inde». Lancilotto, jamais satisfait, soulignait que Gomes «avait donné une nouvelle forme à tout» et qu'«il avait plus de talent pour prêcher et confesser que pour gouverner et commander»[44].

Les nouvelles réformes consistaient à suivre à la lettre l'ordre des études et de la vie religieuse qui avaient été prescrit aux étudiants de l'ordre à Coïmbra. Gomes était convaincu, comme il l'écrivit à Simão Rodrigues, que les enfants indigènes qui étaient au col-

[42] N. Lancilotto à Simão Rodrigues, Goa, 22 Octobre 1545, DI I, p. 33-34.

[43] François Xavier à Ignace de Loyola, Cochin, 20 Janvier 1548, Corr X, p. 211.

[44] N. Lancilotto à Ignace de Loyola, Cochin, 26 Décembre 1548, DI, p. 439-450.

lège n'étaient pas à la hauteur. «Parmi eux certains ont de l'intelligence et de bonnes inclinations, mais ils n'ont pas d'esprit»[45]. Même chez ceux qui avaient fait les Exercices Spirituels, on ne recueillait pas de fruit, insista-t-il. Son jugement allait à l'encontre de celui de Cosme de Torres qui était le directeur de la retraite et qui affirma que Diogo de Moçambique, Paulo Guzerate, Manuel China et André Vaz avaient accompli les Exercices Spirituels avec «le don des larmes et la compréhension de Notre Seigneur»[46].

En dépréciant la réussite individuelle des «*moços da terra*» – à cette époque, André Vaz le *canarim* (ou natif de Goa) était professeur de latin au collège –, Gomes cherchait à justifier sa méthode plutôt controversée de renvoi des enfants indigènes et d'admission des étudiants portugais. La manière détournée dont il le raconta à Simão Rodrigues révèle une certaine gêne : «Par l'expérience que j'ai et par les manières avec lesquelles ces garçons sont élevés sans rien connaître ni aux mortifications, ni à l'esprit, je trouve très difficile de faire ici le travail que je sais que Votre Révérence désire, et Maître Xavier m'a dit la même chose pendant le temps où il était là»[47].

Ainsi l'intention de retirer les enfants indigènes du collège était présentée habilement comme une décision émanant de deux autorités jésuites supérieures, Rodrigues et Xavier, transformant le résultat de la propre volonté de Gomes en un acte d'obéissance. C'était, en fait, une manière de contourner le principe d'obéissance, habile et très souvent utilisée tout au long de l'histoire jésuite, pour le meilleur ou pour le pire.

La réforme du collège de Saint Paul fut à la fois un succès et un échec. Les étudiants indigènes furent séparés des nouveaux étudiants portugais et selon Lancilloto, quelques uns s'enfuirent du collège après avoir franchi le mur[48]. De même, certains des étudiants portugais qui étaient entrés dans la Compagnie de Jésus à Goa ou qui étaient arrivés de Coïmbra en 1548 avec Gomes furent renvoyés par Xavier en 1552 ou quittèrent la Compagnie de leur plein gré quelques temps après. Cependant, le collège devint l'ossature centrale de l'entreprise jésuite apostolique en Asie, à la fois centre d'éducation supérieure pour les scolastiques jésuites, école élémentaire

[45] António Gomes à Simão Rodrigues, Goa, 20 Décembre 1548, DI I, p. 412.

[46] Cosme de Torres à Ignace de Loyola et autres membres, Goa, 25 Janvier 1549 DI I, p. 478. Les Exercices furent pratiqués en Novembre 1548 avant le départ de Xavier pour Cochin et la côte de la Pêcherie.

[47] António Gomes à Simão Rodrigues, Goa, 20 Décembre 1548, DI I, p. 412.

[48] Juan de Albuquerque, évêque de Goa à D. Alvaro de Castro, Goa, 10 Février 1547, DI II, p. 171.

pour les garçons portugais, métis et indiens, et modèle principale pour trois cents collèges similaires en Asie. Célèbres pour leurs activités au collège de Saint Paul, les Jésuites étaient couramment appelés à Goa *Paulistas*, appelation qui leur resta dans les siècles suivants[49]. Le nom d'António Gomes ne fut cependant pas honoré parmi les pères fondateurs du collège. En fait son nom fut même effacé et rayé des lettres jésuites où il apparaissait à l'origine.

Face à face : Gomes et Xavier

Bien que durant les derniers mois de 1548, la réputation de Gomes parmi les jésuites se soit accrue, le face à face avec François-Xavier qui était revenu de façon brève et inopinée à Goa avant d'embarquer pour son nouveau projet vers l'Extrême-Orient, n'alla pas au mieux. Dans une lettre à Rodrigues, Gomes décrivit Xavier comme tombant sous son charme[50]. Sur un ton euphorique, il s'adressait à Rodrigues qui désirait toujours quitter le Portugal pour l'Inde afin de se rendre dans la mission éthiopienne du Prêtre Jean, d'une manière un peu condescendante, au nom de sa plus grande expérience. Décrivant les interactions sociales dans la ville de Goa, il montrait clairement qu'il fréquentait les notables laïcs et qu'ils les considéraient comme ses égaux voire ses inférieurs. Quant à Xavier, il était, sous la plume de Gomes, à la fois «content et surpris» des décisions prises par la Compagnie. Ce qui était nouveau pour lui était le rôle accordé aux collèges par les docteurs jésuites de Rome et de Lisbonne qui en faisaient le principal instrument du prosélytisme et du développement de la Compagnie dans toute l'Inde. Du coup des nouveaux sites devaient être sélectionnés pour fonder des collèges à Baçaim, Chale, Cochim, Coulam, Quilon, Malacca, dans les îles Moluques et tous autres lieux où résidaient des prêtres jésuites.

En fait, Xavier ne semblait pas aussi impressionné que cela. À Cochin, loin de Goa, en compagnie de Lancilotto qui partageait sa suspicion à l'égard du nouveau recteur, Xavier avait eu assez de temps pour réfléchir au projet de Gomes pour la Compagnie en Inde, à son zèle, à sa ferveur et à ses ambitions. En janvier 1549, il écrivit à Loyola pour exprimer clairement certains de ses doutes à propos du caractère de Gomes et pour dire l'incapacité de ce dernier à assumer la responsabilité des jésuites de l'Inde. Dès lors, il lui demandait de nommer un nouveau supérieur pour l'Inde «quelqu'un qui sache commander sans donner l'impression de vouloir comman-

[49] M. J. Gariel de Saldanha, *História de Goa (Politica e arqueológica)*, Bastorá, 1926, vol. 2 (reprint, Asian Educational Services, New Delhi, 1990), p. 49.

[50] António Gomes à Simão Rodrigues, Goa, 20 Décembre 1548, DI I, p. 409-426.

der ou se faire obéir mais au contraire en donnant l'impression qu'il veut être lui-même obéissant»[51]. Comme c'était Simão Rodrigues, le provincial du Portugal, qui avait choisi Gomes pour être supérieur, Xavier avec prudence s'adressa directement à Loyola pour le remplacer. Dans une lettre écrite dix jours après, le 20 janvier 1549, il informait Rodrigues avec calme et circonspection sur les changements qu'il avait l'intention d'opérer dans la communauté des jésuites de Goa. «Les besoins en personnes de notre Compagnie en ces contrées-ci sont très grands, car en raison du manque de prédicateurs et de personnes spirituelles, bien des Portugais vivent en dehors de notre loi chrétienne. Comme je vois que très grand est ce besoin, je vais envoyer António Gomes à Diu ou à Ormuz, étant donné que Dieu notre Seigneur lui a donné tant de talent et de ferveur pour prêcher, pour donner des exercices spirituels et pour converser avec les Chrétiens; quant à Maître Gaspar, il restera au Collège de Sainte Foi»[52]. Xavier avait fini par comprendre vers 1549 qu'il y avait en réalité en Asie deux champs apostoliques, différents mais d'égale importance : d'un côté les Portugais et de l'autre les gentils et les infidèles. Gomes paraissait parfaitement adapté au public portugais qu'il charmait par ses talents de rhéteur et de prédicateur et par sa posture aristocratique d'autorité. Alors qu'il devait au contraire apparaître comme incapable de s'occuper des gentils car pour s'occuper d'eux, il faut un père «qui soit affable et calme avec les gens avec qui il converse, et non point rigoureux et qu'il se serve de tous les moyens possible pour se faire aimer tant des Indiens natifs que des membres de la Compagnie de sorte qu'ils ne sentent pas que c'est par la rigueur ou par la crainte servile qu'il veut se faire obéir»[53]. Pour clarifier plus encore ce point et indirectement disqualifier Gomes, Xavier proposait d'accepter en Inde pour travailler parmi les infidèles tous ceux qui, à Rome ou ailleurs n'étaient pas importants, ceux qui n'étaient ni de bons prédicateurs ni particulièrement instruits à condition qu'ils soient «mortifiés» et «expérimentés»[54]. Le portrait du parfait missionnaire pour l'Inde était ainsi en parfaite opposition avec le profil apostolique de Gomes. Xavier ajoutait que par dessus tout, Gomes était trop dur pour les jésuites

[51] François Xavier à Ignace de Loyola, Cochin. 12 Janvier 1549, Corr. X, p. 246.

[52] François Xavier à Simão Rodrigues, Cochin, 20 Janvier 1549, Corr. X, p. 259.

[53] François Xavier à Ignace de Loyola, Cochin. 12 Janvier 1549, Corr. X, p. 246.

[54] François Xavier à Ignace de Loyola, Cochin. 12 Janvier 1549, Corr. X, p. 250.

eux mêmes puisqu'il s'était publiquement vanté d'avoir l'autorisation de renvoyer au Portugal fers aux pieds ceux qui s'opposeraient à ses idées. Ces menaces «n'édifiaient pas ceux de la Compagnie». Car concluait Xavier «la Compagnie de Jésus devait signifier la Compagnie d'amour et de conformité des âmes»[55].

Il existait cependant un profond accord entre Gomes et Xavier sur un point. Tous deux caractérisaient les indigènes indiens, qu'ils soient musulmans ou païens, non seulement comme ignorants mais aussi comme difficiles à convertir à cause de leur manque de coutumes civilisées. En outre, la Compagnie de Jésus «ne pouvait pas se perpétuer par eux». La déception de Xavier face aux Indiens qui étaient selon lui barbares, inconstants et menteurs, était encore accrue du fait de son impatience à rencontrer les Japonais qui étaient des «hommes blancs», «ni juifs ni musulmans», et curieux et désireux d'apprendre des choses nouvelles sur Dieu»[56]. Il était admis qu'en Inde une partie du problème venait des Portugais et de leur attitude déréglée et antichrétienne. Selon Xavier, les missionnaires comme Gomes, pouvaient être utilisés pour remédier aux abus de leurs compatriotes, qui résidaient tous dans les quinze «forteresses» portugaises en Asie (en incluant Diu et Ormuz). Au-delà de ces enclaves, Xavier avait eu déjà l'occasion de se faire un aperçu des vastes territoires du paganisme, tout à la fois horribles et excitants, où l'armée séculière portugaise et le padroado n'avaient pas grand sens; et c'est justement là qu'il se dirigeait. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il était assez généreux et conciliant au début de l'année 1549 face à Gomes, son rival portugais charismatique. Les distances qui séparaient ces enclaves portugaises les unes des autres, permettaient un large éventail de leaders jésuites charismatiques par leur ferveur ou leur zèle.

La confrontation entre Xavier et Gomes devint critique quand ce dernier refusa d'obéir et utilisa ses réseaux aristocratiques portugais pour défier les ordres. Xavier était très critique contre les violences des Portugais à l'égard des néophytes chrétiens. Dans une lettre à João III, écrite depuis Cochin en janvier 1549, Xavier dressa un violent réquisitoire contre les abus commis par les fonctionnaires de la couronne et les marchands qui par leurs actions dépouillaient la personne royale de son pouvoir et de son autorité. En tant que chef du *padroado*, le roi avait des très grands privilèges mais aussi des devoirs très importants. Il revenait à Xavier de l'éclairer sur certains aspects de la vie sous les tropiques et de proposer comme solu-

[55] François Xavier à Ignace de Loyola, Cochin. 12 Janvier 1549, Corr. X, p. 246-7.

[56] François Xavier à Ignace de Loyola, Cochin. 14 Janvier 1549, Corr. X, p. 254.

tion que la juridiction sur les chrétiens «indigènes» soit officiellement remise aux supérieurs jésuites ou aux évêques. Xavier avait donc remis à Pedro Fernandes Sardinha, vicaire général, qui rentrait au Portugal, un memorandum destiné au roi qui contenait un projet de protection vis à vis des «christãos da Imdia» de Goa, de la côte de la Pêcherie, dans le royaume de Kotte à Ceylan et par anticipation au Japon[57].

Quand Xavier décida de revenir brièvement à Goa avant d'entreprendre le long et dangereux voyage du Japon, il comprit subitement que pendant son absence António Gomes avait pris en main le gouvernail de la Compagnie. Ce changement de direction était loin de le satisfaire. Ainsi par exemple l'arrivée inopinée de Gaspar Barzée à Cochin avec des instructions détaillées pour ouvrir un collège à Chale pour la formation des jeunes étudiants admis à Goa provoqua en quelque sorte un choc pour Xavier[58]. En effet, jusqu'à lors il avait toujours été la seule autorité habilitée à déplacer les subalternes sur l'échiquier missionnaire et ceux qui osaient s'opposer à lui, étaient rapidement renvoyés. Même si le projet du collège de Chale fût abandonné sous prétexte du manque de jésuites en Inde, Xavier une fois rentré à Goa donna l'ordre à Gomes de prendre ses fonctions à Ormuz. Il dut cependant faire machine arrière puisque Barzée ne tenait pas du tout à être nommé recteur[59]. De plus, les autorités portugaises, et parmi eux Cosme Anes, prirent la défense de Gomes[60]. Le fait que Barzée était un étranger (un Flamand), non Portugais et que sa première prédication ait été, à cause de son mince filet de voix, un échec, fit pencher la balance en faveur de Gomes dont l'excellente réputation de prédicateur était bien connue.

Xavier cependant tenta d'empêcher et de freiner l'expansion charismatique de Gomes. Lancilotto le raconte à Loyola dans un compte rendu détaillé en 1550 : «Gomes pris la charge [de supérieur] avec tant de ferveur et d'austérité qu'il fut nécessaire à Maître François de trouver un remède. Le remède qu'il trouva fut que António Gomes ne serait pas en charge de nous autres; mais comme António Gomes était estimé et accepté par le peuple de Goa pour ses prédications, Maître François lui ordonna de prendre la charge du

[57] François Xavier, Mémoire pour Pierre Fernades Sardinha, Cochin, vers le 20 Janvier 1549, Corr. X, p. 265.

[58] Gaspar Barzée aux membres de la Compagnie, Ormuz, 10 décembre 1549, DI I, p. 643.

[59] Gaspar Barzée aux membres de la Compagnie en Inde et aux résidents en Europe, Ormuz 1er Décembre 1548, DI I, p. 598.

[60] Il semble que Cosme Anes ait compté sur les relations de Gomes à la cour à Lisbonne pour l'aider à résoudre ses difficultés financières (voir Schurhammer, *Life*, vol. 3, p. 618).

collège de Santa Fe (ou Saint Paul) en attendant un nouvel ordre de Rome ou du Portugal»[61].

En fait, alors que Gomes était maintenu dans sa charge de recteur avec une juridiction sur les étudiants, Misser Paulo de Camerino était nommé supérieur des autres membres jésuites. À ce moment, il est clair que les deux mots essentiels, abnégation et mortification, qui au collège de Coïmbra étaient liés à l'idée d'un pieux abandon, se chargèrent, dans la mission indienne, de connotations négatives. Le champ sémantique auquel ils étaient liés, était maladie, faiblesse, voire perversion et influence diabolique. En effet, les ferveurs dévotes du type de celles introduites par Simão Rodrigues à Coïmbra comme les auto-mortifications excessives étaient rejetées. Xavier leur préférait un «visage toujours joyeux» impressionnant les autres par l'amour, la douceur, les propos mesurés et la prudence[62]. Dans une série d'instructions données au même moment à Misser Paulo, Xavier semble avant tout soucieux d'éviter les disputes et querelles qui pourraient éclater avec António Gomes. Il répéta à plusieurs reprises que les choix et les décisions de Gomes concernant les collégiens devaient être respectés et que le supérieur ne devait pas interférer avec eux[63]. De même que l'obéissance parfaite, l'exercice de l'autorité et du commandement étaient également des formes d'auto-abnégation. Ignace de Loyola dans son bureau romain de préposé général et Xavier dans son bateau de pirates au milieu de l'Asie du Sud-Est arrivèrent tous deux à la même conclusion : l'autorité était un fardeau, et ne devait être désirée qu'en gardant à l'esprit le bien universel et «la plus grande gloire de Dieu»[64]. Elle ne devait pas être gaspillée par «une vaine avidité» (*vã cobiça*), selon la formule lapidaire employée par Camões dans les *Lusiades* quelques décennies plus tard.

Bien qu'éloigné de Goa, Xavier continua d'exhorter Gomes dans une lettre envoyée de Malacha (juin 1549) à user de «charité, d'amitié et d'amour» à l'égard de ceux qu'il avait à commander et à convaincre car chacun «devait plutôt chercher à être profondément aimé par ses frères que de vouloir leur commander»[65]. Cependant au même moment, il écrivit à Rodrigues pour lui demander à nouveau

[61] N. Lancilotto à Ignace de Loyola, Kollam, 25 Janvier 1550, DI II, p. 10.

[62] François Xavier Instructions pour le père Gaspar Barzée avant son départ pour Ormuz, Goa, Avril 1549, Corr. X, p. 280-292.

[63] François Xavier Instructions pour le père Paulo (Camerino), Goa, entre le 7 et 15 avril, 1549, Corr. X, p. 292-295.

[64] Constitutions, § 789 & § 800, *Écrits*, p. 592-594.

[65] 76 François Xavier aux pères Paulo, A. Gomes, B. Gago, Malacca, June, 20-22 juin 1549, Corr. X, p. 304-5.

d'envoyer «quelqu'un qui aurait servi comme recteur au collège de Coïmbra, ou qui aurait eu qualité pour le faire, et qui soit une personne à qui cette charge ne pause pas de répugnance en sa conscience, car le métier de commander est une charge très dangereuse pour ceux qui ne sont pas parfaits et qui ne possèdent pas une grande perfection, comme vous le savez fort bien»[66]. La conclusion finale de Xavier était qu'António Gomes n'était pas qualifié «pour avoir la charge des Frères de l'Inde et du collège» et qu'il devait être envoyé comme prédicateur dans une forteresse de l'Inde. La règle semblait être que moins l'on désirait commander, plus on paraissait qualifié pour le faire. Parmi les lettres que Xavier ouvrit à Malacca en décembre 1551, il y avait sa nomination officielle au poste de préposé provincial[67]. De manière elliptique et dans un langage quelque peu obscur, Loyola confirma les décisions de Xavier concernant Gomes. La provision stipulait que Gomes devait renoncer «volontairement»; de manière significative la phrase suivante était une mise en garde afin de ne pas traiter les affaires portugaises (et l'affaire Rodrigues) «sans respect» ou «librement»[68].

La vie de Xavier était fondée sur l'expérience de «se faire beaucoup aimer (*se fazer muito amar*)» et une de ses stratégies était de pénétrer à l'intérieur des consciences et des esprits. Selon une célèbre injonction de Loyola qui devint un topos de la psychologie de la conversion jésuite, le missionnaire devait entrer par la porte de l'autre de façon à l'en faire sortir. À la fin de l'année 1549, dans une lettre envoyée de Kagoshima, Xavier supplia Gomes de lui écrire une lettre sur ses «choses intérieures» car, insista-t-il, «je vous souhaite plus de bien spirituel que vous ne vous en désirez vous même», lui promettant «de plus grandes choses» pour l'avenir, comme par exemple la résidence dans une des fameuses universités japonaises[69].

Les missions itinérantes de Gomes et les conversions de nobles

Gomes avait lui aussi ses propres projets. Tout comme Xavier, il pensait que son rôle apostolique en Asie ne se réduisait pas à une place de recteur au collège Saint Paul, et tout comme son mentor au Portugal, Simão Rodrigues, il se voyait lui-même confesseur ou confident de roi, c'est-à-dire dans le cas indien, d'un roi païen devenu chrétien. N'ayant pas sous la main de rois indigènes à Goa, il fut attiré par le projet de convertir les chefs locaux et les membres de l'élite sociale. Alors qu'il visitait des prisonniers, Gaspar Barzée avait rencontré Loku «le chef des Brahmanes de ce pays et l'une des principales autorités de ces païens»[70]. Contrairement aux autres Brahmanes qui rendaient visite aux prisonniers, Loku ne s'était pas moqué de Barzée et s'était montré attentif. Quelques jours après, Loku fit venir António Gomes et demanda à être baptisé. C'était pour lui, une élégante manière de se sortir d'une situation difficile liée à des procès en cours pour corruption et pour non-paiement de ses dettes[71]. Selon l'évêque Juan de Albuquerque, c'est Dieu qui avait envoyé «l'aiguillon» de «la pauvreté et du manque» pour émouvoir son cœur[72]. Loku avait fait le bon choix sur le plan stratégique, car le sens de l'histoire dans cette petite enclave allait à l'encontre des vestiges du «paganisme»[73]. Ainsi non sans une certaine bravade politique, inattendue de sa part, il renversa la situation aux dépens de ses rivaux locaux tels Krishna et Gopu et leur clientèle. De l'autre côté, Gomes lui aussi donna une preuve de son poids et de son flair politiques en lui offrant une sécurité dès sa sortie de prison et en choisissant García de Sá le gouverneur, comme parrain de Loku. Le 21 octobre 1548, Loku devint Lucas de Sá, sa femme Dona Isabel et son neveu Dom António[74]. L'événement donna lieu à une célébration publique. Les rues furent décorées de palmiers, comme «sur le Roxio de Lisbonne où des pins avaient été mis pour le jour de la Résurrection» selon la comparaison de Barzée. Les festivités durèrent une semaine entière et inclurent une procession où les néophytes paradèrent à cheval en compagnie d'autres Brahmanes et de fidalgos portugais.

Depuis son arrivée le 9 octobre, l'agenda apostolique de Gomes avait été surchargé. Outre les jours de semaine qui étaient occupés par les confessions, les sermons, les visites et les prières, tous les di-

[66] François Xavier à Simão Rodrigues, Goa, 23 Juin 1549, Corr. X, p 316.

[67] Ignace de Loyola à François Xavier, Rome, 10 octobre 1549, DI I, p. 507-510.

[68] Ignace de Loyola à François Xavier, Rome, 11 Octobre 1549, DI, p. 512.

[69] François Xavier à António Gomes, Kagoshima, 5 Novembre 1549, Corr. X, p. 352-356.

[70] Gaspar Barzée aux membres à Coïmbra, Goa, 13 Décembre 1548, DI I, p. 399-401.

[71] Correa, *Lendas*, vol. 4, p. 436-43.

[72] Juan de Albuquerque, évêque de Goa à João III roi du Portugal, Goa, 28 novembre 1548, DI I, p. 326.

[73] Christóvão Fernandes à João III, Goa, 21 Novembre 1548, ANTT, Lisbonne, *Corpo Cronológico*, 2-241-89, f. 1r.

[74] Pour la date exacte du baptême, voir Schurhammer, *Life*, vol. 3, p. 539 et Gaspar Barzée aux membres à Coïmbra, Goa, 13 Décembre 1548, DI I, p. 400. Selon Tomé Lobo, les enfants de Loku se convertirent également. Christovão Rodrigueus ajoute un autre *gancar* Tahim. Cela fait un total de 12 personnes baptisées le même jour. Tomé Lobo à João III, roi du Portugal, Goa, 13 Octobre 1548. DI I, p. 272; aussi Juan de Albuquerque, évêque de Goa à João III, Goa, 28 Novembre 1548, DI I, p. 327, et Gaspar Barzée aux membres à Coïmbra, Goa, 13 Décembre 1548, DI I, p. 400.

manches étaient pris par des programmations spéciales : le 14 octobre, translation de la sainte tête de Geracina, une des onze mille vierges de Cologne; le 21 octobre, baptême de Loku; le 28 octobre, première messe de Gago; 1er novembre, fête de la Toussaint et ainsi de suite. L'enthousiasme du public était à son comble selon les sources de l'époque et les conversions dans les villages des Ilhas firent boule de neige. Loku aurait dit qu'il convertirait autant de gens qu'il y avait de cheveux sur son corps[75]. Les mises en scène de Gomes autour des baptêmes se révélaient également utiles pour promouvoir le recrutement de nouveaux jésuites. Il y eut d'abord trois fidalgos parmi lesquels André de Carvalho et Dom Diogo Lobo, puis d'autres suivirent et selon Baltazar Gago, en octobre 1549 on comptait vingt nouveaux membres qui avaient été admis par Gomes[76]. C'était pour pouvoir les installer que Gomes leur ouvrit les portes du collège de Saint Paul et les ferma aux élèves indigènes; c'est aussi pour eux qu'il voulut fonder un noviciat séparé à Chale. Xavier mit un terme à ce dernier projet; il ne fut pas non plus impressionné par ces tout nouveaux jésuites, membres de la noblesse portugaise. Il écrivit à Rodrigues que «ceux qui, ici, entrent dans la Compagnie ne sont pas aptes à exercer en dehors des collèges car ils ne possèdent ni le savoir, ni la vertu, ni l'esprit nécessaire pour leur permettre d'aller tout de suite en dehors des collèges pour convertir les Gentils»[77]. Quelques années plus tard, en avril 1552, il réitèrerait ce jugement et condamnerait ouvertement la politique de Gomes consistant à faire des Jésuites «en mon absence»[78].

Puisqu'à Goa, la plupart de ses projets avaient été désapprouvés et rejetés par Xavier, son supérieur, Gomes détourna son énergie en dehors du territoire portugais. D'avril à septembre 1549, il résida en partie à Tanur, près de la forteresse portugaise de Chale et le reste du temps il parcourut la côte Malabar. Il avait été envoyé de manière officielle par l'évêque, Juan de Albuquerque, pour instruire le roi de Tanur qui avait été secrètement converti au christianisme quelques années auparavant et qui était, selon Gomes lui-même, «un homme d'une grande prudence et de savoir et qui, dans ce qu'il montre, n'aspire qu'à une chose, le Salut»[79]. En fait, outre sa salvation spirituelle, le roi visait autant, si ce n'est plus, le soutien temporel, c'est-à-dire

[75] Gaspar Barzée aux membres à Coïmbra, Goa, 13 Décembre 1548, DI I, p. 401.

[76] Baltazar Gago aux membres du collège de Coïmbra, Goa, entre le 14 et le 20 Octobre 1549, DI I, p. 567-568.

[77] François Xavier à Simão Rodrigues, Cochin, 20 Janvier 1549, Corr. X p. 262.

[78] François Xavier à Simão Rodrigues ou au recteur du collège de Lisbonne, Goa, 7 Avril 1552, Corr. X p. 415.

[79] António Gomes à João III, Goa vers le 25 octobre 1549, DI I, p. 528-529.

militaire, des Portugais. Ses priorités apparurent clairement dans sa lettre à l'évêque où il invitait «un frère des apôtres pour aider le frère vicaire João Soares» et en cas de besoin, «quelques hommes» pour la forteresse de Chale sous les ordres du capitaine Luís Xira Lobo[80]. D'une manière très solennelle, Gomes arriva à Tanur, accompagné d'instruments de musique, *charamellas e trombetas*, emmenant avec lui un interprète Pedro Luís [Bramane] ainsi que soixante soldats portugais avec leur capitaine, *mancebo fidalguo*, García de Sá, neveu homonyme du gouverneur. Tout comme Lucas de Sá, Dom João de Tanur avait des raisons pratiques de rechercher un rapprochement avec les Portugais; pour tous deux, la conversion se révélait à un moment particulier la meilleure des stratégies[81].

Dans sa volonté de consolider sa position vis-à-vis du Samorin de Calicut, et étant donné ses bonnes relations de longue date avec les Portugais, le roi de Tanur avait fait connaître son désir de se convertir dès 1545, mais la communauté ecclésiastique de Goa avait jugé l'entreprise trop risquée – celle-ci impliquait l'envoi d'une délégation d'officiers royaux portugais et de chefs religieux à Tanur[82]. Le gouverneur, après avoir pris conseil auprès de l'évêque et du gardien franciscain, se détourna vers d'autres affaires d'Etat plus importantes et vers des expéditions militaires héroïques, comme la défense de Diu[83]. François Xavier aurait pu se charger de ce défi mais il était quelque part dans les îles des Molluques.

Ce qui compte dans le refus de l'offre précoce du roi de Tanur de se convertir, c'est que pour la première fois le concept d'*accomodation* fut évoqué même s'il ne fut pas mentionné *expressis verbis*. Le roi avait suggéré de se convertir secrètement afin de préserver les signes «extérieurs» de sa caste et de sa religion comme le «collier» et d'autres rites païens. De façon unanime, les ecclésiastiques de Goa estimèrent que cette dissimulation allait à l'encontre des décisions des Pères de l'Église[84]. En 1549, la situation avait quelque peu

[80] Juan de Albuquerque, évêque de Goa à la reine du Portugal, Goa, 20 Octobre 1549, DI I, p. 540.

[81] J. Wicki S.J., *Die Heidenbekehrung in den Jesuiten-Niederlassungen von Portugiesisch Indien*, dans *Neue Zietschrift für Missionswissenschaft*, III, 1947, p. 43.

[82] Fr. A. Meersman O.F.M., *The Ancient Franciscan Provinces in India, 1500-1835*, Bangalore, 1971, p. 269-272. SR, vol. 3, p. 286. Sur l'histoire des relations entre le roi de Tanur et les Portugais, voir G. Schurhammer, S.J., *Die Zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer zur Zeit des Hl. Franz Xaver (1538-1552)* [désormais Q], Rome, 1962.

[83] *Parecer do Bispo de Goa*, Feb., 8, 1546, SR, vol. 3, p. 296-301, et *Depoimento de Frei Paulo de Santarém*, Feb., 6, 1546, SR, vol. 3, p. 301-304.

[84] D. Ferroli, *The Jesuits in Malabar*, Bangalore, 1939, vol. 1, p. 133-137 et 257-266.

changée. Le roi s'était lui-même autorisé à se convertir secrètement suivant les efforts conjugués du vicaire de Chale, João Soares et du franciscain Frey Vicente de Lagos qui donnèrent au néophyte un crucifix en métal attaché à un fil, «caché sur sa poitrine»[85]. António Gomes à qui l'évêque proposa la mission à la cour de Tanur, répondit avec enthousiasme. Cet apostolat mobile, plus modeste que celui de Xavier, était cependant potentiellement plus profitable car il était proche de Goa et surtout, il était adapté à son goût pour les nobles conversions. Pendant cinq mois, Gomes s'occupa de l'instruction du roi et de sa famille dans la doctrine chrétienne et construisit une église[86]. Finalement, l'épouse reçut le baptême sous le nom de Dona Maria et le roi et la reine furent mariés selon le rite chrétien; mais tout cela resta caché (*ocultamente*) ainsi que le rappelait, dans une lettre, l'évêque à la reine du Portugal.

Le ministère itinérant de Gomes au Malabar participait d'un projet plus vaste selon Baltazar Gago[87]. Cela fut encore plus vrai lorsqu'arriva le nouveau gouverneur Jorge Cabral qui «était un homme désireux d'accroître la foi». Gomes cherchait alors à «rendre tout le Malabar chrétien». Pour cela, il traversa le pays, rencontra les rois locaux, malgré de «grands dangers» car selon Gago tous ces rois se faisaient la guerre. Le missionnaire parcouru plus de 250 lieux non seulement pour les attirer à la conversion mais aussi pour leur faire faire la paix. Le roi de Tanur, «un grand chevalier à qui tout le Malabar appartient» n'était ainsi que le premier en liste pour la conversion, puisque tous «lui avaient promis» de suivre son exemple : «le Samorin qui est comme un empereur, le Roi du Poivre», et beaucoup d'autres. «Ce fut la plus grande entreprise faite en Inde» conclut Gago.

Le déclin de l'aura charismatique de Gomes

Avec le départ du gouverneur Jorge Cabral, Gomes perdit le soutien politique qui lui avait permis de mettre rapidement à exécution ses différents projets – les réformes du collège Saint Paul, l'acquisition de l'église de la Mère de Dieu à Cochin et d'un site à côté pour construire le collège, la conversion solennelle du roi de Tanur, etc. Le vice-roi Affonso de Noronha commença son mandat par une lettre de plainte à son ancien confesseur Simão Rodrigues contre la clique de Cabral, en particulier l'évêque Albuquerque et António

[85] Juan de Albuquerque, évêque de Goa à la reine du Portugal, Goa, 20 Octobre 1549, DI I, p. 538.

[86] Correa, *Lendas*, vol. 4, p. 684.

[87] Baltazar Gago aux membres du collège de Coïmbra, Goa, entre le 14 et le 20 Octobre 1549, p. 555-558.

Gomes, qu'il accusait d'être directement à l'origine de mauvaises décisions de l'ancien gouverneur[88]. Ce type de bouleversements était commun à chaque remplacement de gouverneur ou vice roi. Néanmoins ce qui transparaissait de la lettre était que Gomes avait acquis une mauvaise réputation, d'être insoumis, têtu et colérique[89]. Ainsi que Barzée l'avait mentionné quelques années auparavant dans un contexte positif mais non dénué d'ambiguïté, Gomes avait l'habitude de «fouler aux pieds les intérêts humains»[90].

La ville de Cochin, menée par la confrérie qui avait érigé l'église de la Mère de Dieu, engagea des poursuites contre Gomes et les jésuites, sous prétexte qu'elles avaient été forcées par Cabral de renoncer à leur église, au profit des jésuites[91]. Gomes suscita également une opposition parmi les membres de la Compagnie, en déclarant que le nouvel ordre d'Ignace de Loyola qui était arrivé en 1550, faisait de lui le supérieur de la Compagnie, puisque le document établissait clairement que le recteur du collège devait agir en tant que supérieur quand Xavier était absent. Ce genre de confusion juridictionnelle était également une caractéristique typique des gouvernements tant religieux que séculier car toute prise de décision sur les questions essentielles devait se faire au centre (Lisbonne ou/et Rome) et que la réponse à une lettre mettait un an ou plus pour arriver. Gomes savait se montrer autoritaire et implacable quand son opinion n'était pas acceptée comme une règle. Juste après la mort de Antono Criminali, Henrique Henriques fut choisi comme supérieur de la mission des Paravas et confirmé par Lancilotto qui était supérieur régional du Sud Est. Le refus d'Henriques d'accepter immédiatement la charge de confesseur du roi de Tanur que lui avait confiée Gomes à cause de sa connaissance de la langue «malabare» fut l'occasion d'une tirade contre l'admission des nouveaux chrétiens dans l'ordre jésuite[92]. Gomes était également impopulaire à

[88] Dom Affonso de Noronha, vice-roi de l'Inde à Simão Rodrigues, provincial du Portugal, Cochin, 5 janvier 1551, DI II, p. 138-143. Il souligne que Gomes était un homme bon, mais que ses actions «scandalisaient» le peuple. Dans une lettre au roi, il n'a quasiment pas un mot aimable pour Gomes qui apparemment avait prédit à Cabral qu'il resterait sept ans de plus vice-roi à cause de la mort en mer de son successeur. Dom Affonso de Noronha, vice – roi de l'Inde à João III, Cochin, 16 janvier 1551, DI II, p. 181.

[89] Il avait aussi voulu s'emparer du collège de Bassein qui appartenait aux Franciscains. A. Gomes à Simão Rodrigues, Goa, 20 décembre 1548, DI I, p. 420.

[90] Gaspar Barzée aux compagnons du collège de Coimbra, Goa, 13 décembre 1548, DI, p. 399-401.

[91] Dom Affonso de Noronha, vice-roi de l'Inde à Simão Rodrigues, Provincial du Portugal, Cochin, 5 janvier 1551, DI II, p. 141.

[92] N. Lancilotto, à Ignace de Loyola, Kollam, 6 janvier 1551, DI II, p. 147. Gomes avait aussi interdit aux chrétiens de contracter des mariages au troisième et quatrième degré de consanguinité sur la côte de la Pêcherie. Henriques et les

Goa à cause de sa décision d'interdire le chant choral des étudiants du collège de Saint Paul à l'église, qui était fort apprécié par le public laïque[93].

Désapprouvé dans ses actions, même si ses ennemis reconnaissaient qu'il était personnellement un homme droit et très zélé pour la Compagnie, Gomes préféra quitter Goa[94]. De plus en septembre 1551, le bateau du Portugal amenait un nouveau groupe de jésuites, parmi lesquels Melchior Nunes Barreto qui, par une lettre de Simão Rodrigues, était nommé recteur du collège de Saint Paul et vice-provincial de l'Inde en l'absence de Xavier. La question des doubles juridictions fut soulevée puisque Gomes déclara que Barreto n'avait pas de lettre patente d'Ignace de Loyola mais seulement de Rodrigues qui techniquement n'avait plus de juridiction sur l'Inde puisque Xavier avait été nommé provincial[95]. Par voie de conséquence, Gomes abandonna sa charge de recteur et rejoignit Dom Affonso de Noronha dans son expédition, à la fois punitive et missionnaire, vers le Sri Lanka en septembre 1551. La mission tourna au désastre de tous les points de vue. Noronha ne trouva pas le trésor caché prétendument tenu secret par Bhuvaneka Bahu, le roi défunt de Kotte. Et le baptême de Dharmapala, son petit-fils ne fut pas une affaire facile. Selon Baltazar Gago, c'est le diable qui empêcha le vice roi de trouver le trésor légué au roi du Portugal par le roi de Ceylan, «son vassal, mais noir»[96]. Le diable empêcha également António Gomes de trouver une autre sorte de trésor, le trésor des âmes. En guise de résultat, Dom Affonso de Noronha pilla le temple tandis qu'António Gomes réussissait à emmener un jeune prince de Trincomali pour le placer et l'éduquer au collège Saint Paul[97].

missionnaires trouvèrent très difficile d'expliquer un tel interdit aux habitants Paravas (N. Lancilotto à Ignace de Loyola, Kollam, 5 décembre 1550, DI II, p. 126-127).

[93] A. Cypriano à Ignace de Loyola, S. Tomé, 3 décembre 1549, DI I, p. 594-595.

[94] C'est l'opinion de Lancilotto (N. Lancilotto à Ignace de Loyola, Kollam, 12 janvier 1551, DI II, p. 172).

[95] Gaspar Barzée à Ignace de Loyola, Goa, 12 décembre 1551, DI II, p. 242-243.

[96] Baltazar Gago aux compagnons portugais, Cochin, 10 janvier 1552, DI II, p. 280-281.

[97] D. Affonso de Noronha à João III, Cochin, 27 janvier 1552, DI II, p. 294-296 et H. Henriques à Ignace de Loyola, Cochin, 27 janvier 1552, DI II, p. 306-307. Un autre prince du Sri Lanka, sans doute fils de Bhuvaneka Bahu âgé de quatre ans fut donné en otage au vice-roi. Le prince alla au Portugal en 1557 et rentra ensuite à Goa marrié à une femme portugaise, il mourut en 1587. G. Schurhammer S.J., *Voretzsch, Ceylon zur Zeit des Königs Bhuvaneka Bahu und Franz Xaver, 1539-1552*, Leipzig, 1928, p. 76-77, p. 601. Diogo do Couto, *Da Asia*, Lisbon, 1780, vol. 2, d. 6, b. 9, ch. 18.

De février à avril 1552, Xavier retourna à Goa dans l'intention de préparer son voyage pour la Chine, destination qui s'avèrerait fatale. C'était le plus grand de tous les projets qu'il avait à l'esprit depuis qu'il avait découvert au Japon que les Lois spirituelles et civilisatrices qu'il admirait et qui ressemblaient aux Dix Commandements, étaient importés de Chine. Sa recherche d'un païen idéal, qui se convertirait facilement au christianisme – pourvu d'une raison naturelle, immédiatement convaincu par la bonne nouvelle venue de l'Ouest, poussait Xavier toujours plus loin de la «réalité» à l'utopie. Ainsi selon ses informateurs, les Chinois étaient encore plus intelligents que les Japonais, qui étaient pourtant des «hommes blancs» et très savants. Contrairement au Japon, la Chine est «un très grand pays, pacifique et sans aucune guerre; un pays de grande justice [...] plus juste que tous les autres pays chrétiens[98]. La vérité dans ces jugements est que Xavier était de plus en plus irrité par l'entêtement des bonzes japonais face à la conversion et par la situation d'instabilité politique du pays.

Cependant, avec à l'esprit tous ces projets, anciens et nouveaux pour l'extrême orient, Xavier fut forcé de régler plusieurs questions brûlantes qui se posaient à Goa où certains jésuites portugais, dont parfois des recrues locales, constituaient une menace pour le caractère international de la Compagnie voulu par ses fondateurs. Le nationalisme portugais constitua un problème dans les missions jésuites d'Asie tout au long des XVI[e] et XVII[e] siècles, dans la mesure où de nombreuses recrues portugaises tendaient à confondre les objectifs religieux et temporels de l'entreprise missionnaire. Ignace de Loyola avait prévenu Xavier de faire bien attention aux Portugais. Et alors que leur nombre avait augmenté, en particulier du fait des membres hâtivement recrutés par Gomes pendant son absence, Xavier renvoya plus d'une demi-douzaine de jésuites du collège de Saint Paul de Goa qui en comptait trente-neuf. Certains furent renvoyés sur le champ à cause de plainte ou d'erreur «mineure», comme Miguel de Nóbrega[99]. D'autres en mission tels que Manuel de Moraes, Francisco Gonçalves et Melchior Gonçalves furent rappelés à Goa pour être renvoyés[100].

À la fin du séjour de Xavier à Goa, Gomes avait vu la plupart de

[98] François Xavier aux compagnons en Europe, Cochin, 29 janvier 1552, EX II, p. 266-267.

[99] Miguel de Nóbrega, fut renvoyé alors qu'il rapportait une «méchante rumeur» sur António Gomes. M. de Nobrega à Ignace de Loyola, Le Caire, 2 Août 1553, DI IV, 870-874. François Xavier à Simão Rodrigues ou au recteur du collège de St. Antão à Lisbonne, Goa, 7 Avril 1552, EX II, p. 350.

[100] François Xavier à Micer Paulo, Cochin, 4 février 1552, EX II, p. 310-311.

ces décisions modifiées ou simplement annulées, par exemple, la construction du collège de Cochin, la réforme du collège de Saint Paul à Goa, etc. En outre, la plupart de ses recrues étaient considérées par Xavier comme inaptes et beaucoup furent renvoyées. Le renvoi de Gomes était aussi à l'ordre du jour, mais à la place il fut envoyé à Diu, ce qui n'était guère mieux et une fois encore il résista en cherchant un soutien auprès des officiers royaux et de la noblesse portugaise[101]. Avant de quitter Goa en avril 1552, Xavier donna des instructions à Gaspar Barzée pour qu'il envoie une lettre de renvoi à Gomes à Diu juste au moment du départ des bateaux pour Lisbonne (en février 1553)[102]. Un jésuite, André Fernandes, était chargé de délivrer la lettre à Simão Rodrigues ou en cas d'absence, au recteur du collège de São Antão, avec le nom de ceux qui étaient renvoyés. Le message de Xavier était clair :

> J'ai congédié ceux qu'il y a maintenant trois années vous aviez envoyé ici [António Gomes, Francisco et Melchior Gonçalves], faute d'avoir été très exercés chez vous. En effet, lorsqu'ils sortent de ce saint collège de Coïmbra pleins de ferveur mais sans expérience, bien qu'ils aient passé bien du temps au-dehors pour donner un bon exemple d'eux-mêmes et pour édifier le peuple, ici ils se trouvent comme nouveaux et il en résulte des choses, qui répétées dans le peuple, rendent nécessaire de les renvoyer[103].

Déjà en 1549, Xavier avait critiqué ceux qui étaient venus de Coïmbra avec des «ferveurs prématurées»; Loyola s'en inquiétait et avait rendu Rodrigues directement responsable. Ce dernier était sur le point d'être jugé à Rome pour cela. Xavier et Loyola qui écrivaient à partir de leur propre expérience et depuis différentes parties du monde, portaient le même jugement : ces étudiants étaient incapables d'obéir à l'autorité. Plus ils se mortifiaient et s'abaissaient, plus ils prenaient conscience de leur propre valeur[104]. L'éclatement de l'autorité laissait place à des volontés individuelles qui nécessairement entraient en conflit les unes avec les autres. Pour résoudre ce problème, Loyola conçut la théorie de l'obéissance comme le «sacrifice de la volonté» qui se rapproche involontairement de la théorie du contrat social qui fut définitivement élaboré au XVII[e] siècle. La Compagnie avait besoin d'une autorité absolue et souveraine à qui toutes les autorités individuelles consentiraient à se soumettre. Selon l'ingénieuse solution de Loyola, l'autorité était indivisible et absolue, comme l'obéissance, mais elle était graduée et hiérarchisée de façon interne.

[101] Miguel da Nóbrega, prisonnier des Turcs, écrivit depuis le Caire que Gomes se plaignait de la petitesse de la forterresse de Diu et du fait qu'il avait pour des raisons de santé le droit de manger de la viande pendant le Carême, ce qui scandalisait les habitants de la forteresse.

[102] François Xavier à Gaspar Barzée, Goa, entre le 6 et le 14 avril 1552, EX II, p. 382-383.

[103] François Xavier à Simão Rodrigues, Goa, 7 avril 1552, Corr. X, p. 412.

[104] Voici comment Valignano qualifiait António Gomes : «il a une opinion infatuée de sa personne et une trop grande confiance en son talent et sa prudence, mais il est très pieux et est un bon exemple pour les autres» (A. Valignano, *Historia del principio y progresso de la Compañía de Jesùs en las Indias Orientales (1542-1564)*, sous la dir. de J. Wicki S.J., Rome 1994, p. 197).

Pour un religieux subalterne, dans la géométrie sociale de Loyola, un supérieur remplaçait directement le Christ. Ainsi à cause de son surcroît de nature, l'autorité liait organiquement le supérieur et l'inférieur, et à chaque échelon de cette hiérarchie, le supérieur était responsable des inférieurs, alors que l'inférieur consentait à renoncer à sa volonté au profit de son supérieur.

Cette obéissance qui était le plus haut sacrifice de la volonté et qui conduisait à la plus haute perfection n'était pas nouvelle; c'est une idée de l'Ancien Testament et des pères de l'Église qui réapparaît à plusieurs reprises dans la littérature chrétienne. Ce qui est nouveau dans la conception de Loyola c'est qu'il envisageait non seulement qu'un individu pût avoir une opinion différente de celle de son supérieur, mais aussi qu'il pût avoir raison. Cependant, l'obéissance aveugle à la manière d'un cadavre valait mieux que d'avoir raison.

Les ferveurs de Coïmbra naissaient à la même source, mais avaient pris une direction qui menait à l'expression individuelle et à la répétition des traumatismes du monde (la crucifixion du Christ et les souffrances fournissant les modèles les plus courants de transfert). Loyola comprit pertinemment que sur le long terme, cette énergie charismatique débordante et fervente était non seulement incontrôlable, mais aussi qu'elle rendrait ceux qui la possédait, faibles sur le plan psychologique et social, c'est-à-dire inadaptés aux situations nouvelles. Dans les cas de Simão Rodrigues et d'António Gomes, les «ferveurs» dans leur contexte aristocratique portugais produisirent et maintenirent une distance sociale qui se heurtait avec les idées et les pratiques des missions jésuites de l'époque moderne.

La question de l'obéissance posait, comme les cas de Rodrigues et de Gomes le montrèrent dramatiquement, le problème de la personnalité charismatique dans un contexte missionnaire.

Le type de charisme des pères fondateurs basé sur l'esprit de communauté des débuts parut devoir être rejeté au profit d'attitudes plus ordinaires et disciplinées. Étant donnée la croissance du nombre des jésuites, les simples soldats de l'ordre furent encouragés à renoncer à tout charisme personnel, à l'extérieur et à l'intérieur de la Compagnie. Certes ils étaient autorisés à exercer leur sainteté et à en donner des preuves dans les vastes territoires du paganisme, mais

même là, ils devaient se limiter. La série des démissions opérée par Xavier en 1552, avant son ultime départ vers la Chine, ne constituait pas forcément le dernier mot de l'affaire. En théorie et en pratique, chacun était autorisé à plaider son cas devant les plus hautes autorités au Portugal ou à Rome.

En quittant Diu pour s'embarquer à Cochin pour le voyage du retour sur le navire São Bento, Gomes a du certainement pensé qu'il pourrait gagner sa cause. On était alors le 1er février 1554, un mois avant que le corps de Xavier, auréolé de sa réputation de sainteté et d'incorruptibilité, n'arrive à Goa (le 15 mars 1554). Au lieu de participer à la pieuse frénésie qui ne manquerait pas d'accueillir l'arrivée de la relique, Gomes partit sur un bateau surchargé, mais néanmoins réputé pour sa solidité. Le jésuite ne dépassa pas la côte est du cap de Bonne Espérance et coula avec quelque cent-cinquante autres passagers, dans les flots indomptables que six ans auparavant il avait réussi à apaiser avec la tête de Sante Géracina qu'il apportait avec lui. Alors que l'aura de la relique de Xavier grandissait à mesure qu'elle se rapprochait de Goa, le corps de Gomes, lui, disparaissait dans la mer, son nom fut effacé des lettres jésuites et à Rome, sa cause était perdue avant même d'avoir été ouverte.

Mais il aurait pu en être autrement. Alors que les deux jésuites rivaux étaient au même moment en route vers leur différente destination, deux lettres écrites par Ignace auraient pu tout changer. L'une écrite en décembre 1553 contenait l'autorisation pour Gomes de venir plaider sa cause à Rome[105]. L'autre écrite six mois plus tôt, le 28 juin 1553, était le rappel «plein d'amour» de Xavier à Rome[106]. Était-ce pour être promu successeur d'Ignace malade ou était-ce pour être jugé pour les multiples «ferveurs» qu'il avait connu en Asie? Nul ne le saura jamais. Cependant Gomes aurait-il pu se voir confier une nouvelle mission accordée à son tempérament missionnaire, comme par exemple le Brésil? Une chose est certaine : Gomes malgré toutes ces qualités et son ambition de départ de christianiser toute l'Asie n'était pas arrivé à transformer son énergie charismatique en une sainte autorité[107].

Ines G. ŽUPANOV

(traduit de l'anglais par Charlotte DE CASTELNAU)

[105] J. Polanco à G. Barzée, Rome 24 décembre 1553, DI III, p. 41-42.

[106] Q 6013. Ignace de Loyola à François Xavier, Rome, 28 Juin 1553, DI III, p. 1-5.

[107] Après les années 1550 et l'arrivée des Constitutions (apportées en Inde par Antonio Quadros en 1555), ce type de transformation devait désormais être formellement découragé par les autorités centrales de l'ordre jésuite.

II – «L'AFFAIRE RODRIGUES»

De la crise de Goa, nous passons sans transition dans celle qui va secouer l'Ordre jésuite dans la péninsule ibérique entre 1551 et 1554. Nous retrouvons à peu de chose près les mêmes acteurs, une chronologie qui semble prolonger la crise indienne, des circonstances apparemment comparables, mais un déroulement, des enjeux, et surtout un croisement de sources bien différents. Bien que certains points de l'intervention précédente puissent être tenus pour des éléments d'explication, les événements du Portugal ne sont pas du même ordre. Ils apparaissent exactement comme une crise au sens propre, c'est-à-dire une décision. Il ne s'agit pas d'un face à face entre deux personnes, ni même entre deux options stratégiques, mais d'un acte volontaire d'Ignace, et de ceux qui l'entourent, destiné à rompre un état de fait. Ainsi bien que les liens entre Gomes et Rodrigues d'une part, entre Xavier et Ignace d'autre part, soient effectifs, il serait périlleux de prétendre d'emblée à une superposition des deux situations.

En premier lieu les catégories et les limites entre les deux parties en présence, sont totalement confuses. Nous sommes, bien sûr, dans une période charnière pour l'Ordre tout entier, qui achève de manière chaotique sa constitution, celle du passage de la génération des fondateurs à celle des héritiers. Mais c'est ici un fondateur, Simão Rodrigues, qui est l'accusé. En second lieu les options stratégiques qui s'opposaient aux Indes s'inversent ou s'annulent dans le cas portugais. Les partisans de Rodrigues sont aussi les tenants d'une catéchèse de proximité, fondée sur l'empathie et sur le bon exemple, sur la vertu plutôt que les lettres. La morgue et l'élitisme sont des accusations que l'on retrouvera dans la bouche de tous les partis, comme un repoussoir commun. Le personnel choisi par Ignace pour remplacer Rodrigues fera même preuve de surenchère dans le domaine de la revendication et de l'exhibition de la foi, chose que l'on reprochait à António Gomes.

À l'évidence, l'enjeu est ailleurs. La province portugaise, née dans des conditions plus favorables que ses sœurs, se trouve confrontée à des problèmes spécifiques pour assurer sa survie matérielle. Elle fut fondée sur la demande du roi portugais qui se chargea, en vertu des privilèges du *padroado*, de pourvoir à son existence matérielle. Il le fit de manière inespérée au point d'en faire en quelques années, la province la plus riche et la plus active du moment. Le corollaire de cette manne fut toujours la plus complète implication des jésuites portugais dans les intérêts de la couronne, notamment dans l'empire colonial dont João III avait accordé le monopole aux jésuites. Cette dépendance, que la province partagea avec toutes les provinces ultramarines, posait de

multiples difficultés vis-à-vis de Rome et des autres missions européennes dont la pauvreté était endémique. Dès 1548, les plaintes affluent à Rome sur le comportement hégémonique des Portugais. Ces récriminations sont d'autant plus importantes qu'elles interviennent à un moment de l'histoire de la Compagnie qui conjugue l'absence effective de normes de fonctionnement et l'incertitude des modes de régulation interne. De plus ces tensions vont se trouver démultipliées par les disparités en terme de personnels, de lieux de résidence et de soutien politique. La prospérité de l'Ordre au Portugal menace les équilibres internes, notamment la province espagnole, pauvre, immense et peu structurée. Coïmbra, avec son effectif pléthorique, pouvait devenir une base pour fournir des missionnaires portugais à l'Espagne, contrastant avec le pouvoir quasi absolu des Espagnols à Rome. Le fait que l'espace des missions lointaines puisse être réservé aux jésuites portugais repose le même problème de manière plus crue encore. Ainsi les événements dont nous allons parler s'enracinent dans une situation de conflit entre les deux tutelles propres à toutes les missions, entre les pouvoirs locaux laïques et le généralat romain. La composante régionale, c'est-à-dire l'opposition entre l'Espagne et le Portugal, reprend le même schéma dans la mesure où la province espagnole se rangera toujours du côté de Rome. Mais de manière générale on reconnaît une tension structurelle entre le centre et la périphérie, une tension qui va jusqu'au conflit parce que les moyens de contrôle internes sont à l'état d'ébauche. Ainsi il me semble que l'on doit considérer la tension première comme incontournable, la crise et son explication comme un problème «d'obéissance» intervenant comme des soupapes de sécurité, rendant possible l'aggiornamento.

Ainsi les événements du Portugal offrent-ils deux aspects qu'il convient de distinguer; nous avons d'une part des séries d'actions qui en constituent l'aspect visible, des événements bien connus que nous rappellerons brièvement en les posant de la manière la plus linéaire que possible. Mais on constatera que l'ensemble ne tient que grâce à un certain nombre de suppositions, fondées sur le vraisemblable ou sur l'interprétation psychologique, activées par l'historiographie jésuite contemporaine ou ultérieure. Il y a donc de toute évidence deux affaires, celle qui de manière chaotique, se déroula entre 1551 et 1554, que l'on définira comme la destitution du provincial portugais et celle qui s'écrivit pendant trois siècles et demi, la seule à mériter le nom «d'affaire Rodrigues», une fiction policière au titre évocateur. La première se conclut par un échec à modifier les réalités du terrain, rendant nécessaire le montage de la seconde. La fiction viendra donc compléter le dispositif, l'écriture de la crise constituant dès l'origine la seule résolution efficace.

Les événements

Pour résumer le déroulement précis de l'affaire de manière objective en ne saisissant que les faits avérés, il faut revenir en arrière. Les premières manifestations d'hostilité à la direction de Rodrigues, (en poste depuis 1542 et provincial depuis 1546), datent de 1543. Il s'agit d'une contestation de la province espagnole à propos d'une initiative de Rodrigues qui avait émis l'hypothèse de faire accompagner la délégation portugaise en Espagne, lors des tractations du mariage de la fille du roi portugais avec l'infant Philippe II. Cette décision unilatérale apparaissait comme une ingérence. Le *Chronicon* évacue ce conflit, premier indice d'un conflit interne entre les deux unités missionnaires[108]. En 1545, Favre fait part à Ignace de plaintes, en termes très vagues, à propos du gouvernement de Rodrigues[109]. C'est suffisamment grave pour qu'Ignace appelle Rodrigues à Rome. La rédaction par Rodrigues d'une série de règles pour le collège de Coïmbra en 1547 amènera d'autres accusations contre la tentation de fonder un nouvel ordre au Portugal, ou tout du moins de concurrencer le rôle législateur du saint fondateur. Mais ce n'est que le point de départ d'une longue série de plaintes dont le point culminant est la demande, ou plutôt l'exigence, d'un envoi aux Indes de Rodrigues. Ce dernier, après avoir été frustré en 1541 d'un envoi au Brésil, puis d'une mission aux Indes en 1547, demande l'Éthiopie en 1548, date à laquelle il est question d'y ouvrir une résidence. La demande pressante du provincial portugais, assortie de menaces explicites, provoquera la réaction de Polanco, qui écrit à Lainez (9 et 10 octobre 1548, réponse le 5 janvier 1549). Ignace pense dès lors au remplacement de Rodrigues par Jay, puis par Domenech, alors en poste à Messine. L'idée avorte devant l'opposition des ducs à laisser partir ce dernier. L'épisode suivant est celui de la réunion à Rome de tous les membres fondateurs autour du projet des *Constitutions*, en février 1551. Le conflit est général entre Rodrigues et les autres membres du groupe[110]. En 1551, lors de la réunion à Rome des premiers pères autour du texte des *Constitutions*, Simão Rodrigues s'oppose à la disposition selon laquelle «Si celui qui occupe la charge universelle le juge opportun, en regard du plus grand service de Dieu et du bien général, il pourra ordonner que, avec ce qui, de la rente d'un collège, est en trop ou de peu de nécessité, on aide les

[108] Voir *Textes Ignatiens*, 4e série, tome 1, année 1543, § 59, p. 62. Nous citerons la traduction française du texte de Polanco, de consultation plus immédiate.
[109] Textes ignatiens, I, p. 247.
[110] MHSI, Ep. Mixtae, II, p. 725, III, p. 86.

autres»[111]. La contestation achoppe toujours sur les relations entre l'Espagne et le Portugal. En effet Rodrigues craint que la manne royale du Portugal soit détournée au profit de la province espagnole voisine, cruellement déficitaire. Lors des négociations, le compagnon de Rodrigues, António Brandão, dira : «si cela est accepté ainsi, il vaut mieux désunir le Portugal de la Castille»[112]. Il explicite ainsi l'enjeu vraisemblable de la décision. Ignace renoncera à cette disposition qui ne fera plus partie du texte des *Constitutions*. Du point de vue de la gestion des personnels, on retrouve le même problème quand Rodrigues conteste l'envoi d'étudiants, venus de l'Europe entière, à Coïmbra, pour être formés aux frais de la province et être utilisés ailleurs. Cette contestation remonte jusqu'au Roi qui s'en ouvre directement à Ignace en 1549.

De cette préhistoire de l'affaire, nous pouvons établir que la tension oppose deux conceptions de l'Ordre, l'une étant universaliste qui repose sur une gestion des ressources à l'échelle du monde, et une autre qui tient compte des enracinements locaux. La position de João III est significative, qui tient à maintenir étanches les cloisons entre son royaume et les autres. L'obéissance à Rome apparaît dès lors comme une reformulation de ce découpage. Dans ce contexte, l'échappatoire d'une demande d'envoi aux Indes peut s'interpréter comme une tentative de déplacement dans un lieu lointain qui induit *a priori* la rupture avec Rome.

Le déroulement de l'affaire paraît alors plus clair. Ignace envoie, en août 1551, le père Diego Miron au Portugal, à Coïmbra exactement, avec la fonction de recteur du collège[113]. Il s'agit de faire un bilan du gouvernement de cette province, en intervenant dans le lieu central qu'est le collège. Miron avait l'avantage de bien connaître les lieux, lui qui en fut le premier recteur entre 1541 et 1544, tout en étant espagnol. En janvier 1552, la destitution de Simão Rodrigues est officielle bien qu'elle ne parvienne effectivement à l'intéressé qu'au mois de mai. Diego Miron est du même coup nommé à la tête de la province. Ce dernier reste néanmoins à Coïmbra et fait part au roi de sa nomination par courrier afin qu'il ratifie la décision d'Ignace. Miron ne transmet pas la lettre officielle d'Ignace à Rodrigues. À François de Borgia et Miguel de Torres, qu'Ignace avait envoyé à Lisbonne pour organiser la transition, Miron interdit également l'entrée au Portugal. Ce seront trois erreurs stratégiques qui induiront les premiers troubles. À Lisbonne, Gonçalves da Câmara et

[111] Citation d'une disposition des *Constitutions* qui fut annulée à la suite de l'intervention de Rodrigues. voir *MHSI*, volume 63, p. 386-387.

[112] *MHSI*, vol. 17, p. 86. «Se isto há-de passar assim melhor é desunir Portugal de Castela».

[113] E. I., tome II, p. 347.

Leon Enriques travaillent à la cour et tiennent les rènes effectifs de la province. Simão Rodrigues continue cependant à occuper son poste en affectant de ne rien savoir. Il est seulement allé à Coïmbra en septembre 1551 et a mené la fronde contre Miron. Cela suppose que les grandes lignes de la décision d'Ignace lui sont perceptibles. En mai 1552, il accepte la décision du roi de contresigner sa destitution qui prend alors l'apparence d'un déplacement vers le provincialat d'Aragon. Cette période des six premiers mois de l'année est décisive puisque l'on trouve à Lisbonne un provincial privé de sa patente, un confesseur du roi et un vice provincial dont l'action est difficile à évaluer. Le provincial en titre est à Coïmbra et s'occupe à tenter la réforme du collège, tout en tenant à l'écart les agents de l'autorité d'Ignace que sont Borgia et Torres. Cela signifie que les grandes manœuvres se déroulent à la cour où l'on attend la décision du roi, attaché notoirement à la personne de Rodrigues. Pendant ce temps, la plupart des novices de Coïmbra, ainsi que les partisans de Rodrigues quittent l'ordre. Le nombre des membres de la Compagnie exclus ou sortis volontairement est considérable, sans que l'on puisse le préciser exactement. En juillet tout bascule et s'accélère puisque Miron arrive à Lisbonne sans toutefois prendre de décisions. Torres arrive enfin avec pour mission la refonte de la province et la pacification des conflits. Les plus chauds partisans de Rodrigues sont expulsés de Coïmbra vers São Fins ou envoyés dans les missions extérieures. Après le départ rapide de Torres vers l'Espagne, Miron se consacre à des prêches dans les villages autour d'Évora, Camara et Henriques gouvernent à Lisbonne et Rodrigues, expulsé dans un premier temps sur la demande de Miron, est réfugié à São Fins depuis septembre 1552, ayant obtenu d'Ignace la révocation de l'ordre de quitter le Portugal. Torres revient en novembre et examine un à un tous les membres restants de la province. Rodrigues revient à Lisbonne en février 1553 et est rapidement dénoncé comme factieux par Miron qui demande son expulsion. Araoz, le provincial de Castille envoie, apparemment de son propre chef, le père Villanueva au Portugal pour faire le point. Celui-ci préconise le rappel de Rodrigues à Rome, décision qui sera effective en juin. Rodrigues arrivera à Rome en novembre 1553. Son procès aura lieu du 1 décembre 1553 au 7 février 1554. À Lisbonne, Nadal vient déclarer les Constitutions en juillet 1553, suivi de près par Borgia qui le 16 août vient apporter les derniers éléments à la remise en ordre de la province en intervenant auprès de ses pairs, les grands nobles portugais, qui continuaient à soutenir Rodrigues. Rodrigues est reconnu responsable des troubles de la province par le tribunal romain et Torres devient en 1555, le nouveau provincial du Portugal.

On a donc grossièrement quatre séquences, celle des plaintes entre 1543 et 1551, celle de la destitution entre la fin 1551 et juillet

1552, celle des conflits internes entre juillet 1552 et juin 1553, et enfin celle de la résolution entre juin 1553 et février 1554.

La crise ouverte va permettre de redistribuer les rôles, mais sans toutefois rien résoudre des équilibres. Le personnel envoyé dans les missions est diversifié sans infléchir ce qui est déjà en place; le lien avec le roi va se trouver maintenu comme nécessité et ne sera atténué qu'avec la mise sous tutelle espagnole de la couronne portugaise. Le nouveau personnel n'est pas plus obéissant que le précédent. Les normes arriveront trop tard pour réguler un état de fait et le déficit ne sera pas comblé. Le seul acquis sera l'affaiblissement considérable de la province portugaise pendant vingt ans, avec pour corollaire la rupture plus ou moins nette avec les missions ultramarines portugaises, privées de personnels et de ressources pendant un temps, mais les obligeant par là-même à resserrer leurs liens avec les pouvoirs locaux. Cela suffira pour faire baisser la tension et reconstruire pour un temps le lien avec Rome. La crise est donc un moment singulier de résolution des tensions sans efficacité concrète sur les situations. Mais l'essentiel est acquis dans l'exhibition du pouvoir et du contrôle. Si le phénomène structurel ne reçoit qu'une correction minime, la notion d'obéissance permet la redéfinition des critères de l'action future. Tout de fait se passe comme si la crise Rodrigues donnait consistance au cadre de l'obéissance dans les limites duquel l'improvisation et l'adaptation étaient tolérables. De plus s'exprime au plus haut point dans ces événements la fragilité des mécanismes de contrôle et de régulation à l'intérieur du jeune ordre. La lettre sur l'obéissance d'Ignace, les *Constitutions* déclarées par Nadal en 1553, et le procès de Rome, achèveront formellement la crise en confisquant la parole aux acteurs, recouverts qu'ils vont être par des représentations du pouvoir central. Dans le contexte de crise permanente résultant de la nécessité pour chaque établissement de pourvoir aux nécessités premières, l'enjeu ultime se situe donc dans la formation et l'expérimentation des mécanismes de pouvoir et de régulation à l'intérieur de l'Ordre.

La remise en ordre historiographique

Vingt ans plus tard, la destitution du provincial du Portugal reparaît dans l'historiographie jésuite. Les conditions sont toujours les mêmes. Le conflit entre les Espagnols et les Portugais est encore d'actualité, les problèmes d'uniformisation des pratiques et des situations n'ont pas reçu de réponses. De plus la transmission des valeurs spirituelles à la nouvelle génération de jésuites et la relance d'un idéal missionnaire battu en brèche aux quatre coins du monde, exigent un retour sur la période fondatrice. La revisitation des événements du Portugal prend des allures de leçon pour l'avenir. Trois

versions vont se dégager et s'acharner à reconstituer des séquences significatives à partir d'un corpus de sources déjà recensé. Les problèmes d'interprétation restent la position centrale du provincial portugais Simão Rodrigues, l'un des acteurs paradoxalement les plus silencieux de la période, le rôle de Rome, là aussi empli de silence, et celui du roi portugais, dont on ne sait rien.

Nous pouvons grossièrement cerner les trois récits de la manière suivante. La version négationniste, celle que suivent Polanco et les historiens officiels à l'exception des Espagnols et des Portugais. Dans ce scénario conçu explicitement comme le point final de l'affaire[114], les maladresses accumulées ont exagéré les antagonismes et les prises de positions. Il ne s'est rien passé hormis quelques erreurs qu'Ignace et quelques autres, éloignés et mal informés, ont rattrapées avec la fermeté et la prudence qui les caractérisent. Le mouvement général de la circulation des lettres, et donc des décisions, est celui du centre vers la province. C'est là Rodrigues qui porte l'essentiel de la responsabilité, tous les autres acteurs agissant comme des bras de Rome, qui trouva dans le roi un allié sûr. De manière significative, c'est dans le *Chronicon* qu'apparaît très nettement la version d'un envoi de Antoine Gomes comme émissaire de Simão Rodrigues, l'affaire de Goa y recevant d'ailleurs un traitement détaillé et circonstancié, comme un discours indirect mettant en avant les dysfonctionnements du collège indien en les rapprochant de ceux de Coïmbra. Quand Polanco résume le dénouement de Goa, il dit que «le froment fut passé au crible, séparé de la paille, et l'or de la scorie»[115]. L'accusation porte sur quelques responsables et passe évidemment sous silence le problème structurel. Si la dernière séquence, celle de la pacification, est survalorisée en tant qu'elle montre l'efficacité de l'action extérieure à remettre en ordre la province, la première est celle qui érige Rodrigues en coupable, construisant par le faisceau des plaintes la fiction de sa responsabilité exclusive. Polanco est donc le premier à traduire la crise en termes d'obéissance puisque c'est reconstruire, même en creux, l'évidence du lien avec Rome. La résolution fonctionne comme un rappel ostentatoire du pouvoir romain, prolongeant le spectaculaire procès de 1554, ainsi que la lettre sur l'obéissance de 1553. Il s'agit de redistribuer, aux yeux de tous, les acquis d'une crise en élargissant le champ afin de rendre caduque les raisons concrètes et ponctuelles de l'affaire.

Les deux autres versions de l'affaire vont naître en même temps,

[114] Voir *M.I.*, série 1a, VII, p. 17-18.
[115] *M.I.*, tome VI, p. 90.

à partir du texte de Ribadeneira, en 1597, *Persecuciones de la Compañia*, où la culpabilité de Rodrigues va être radicalisée, mais surtout étendue à la province portugaise toute entière. Cette offensive a lieu dans le contexte d'une lutte interne entre les Espagnols et les Portugais, qui va réouvrir la boite de Pandore. Orlandini et Sacchini vont, en 1615, donner consistance au texte de Ribadeneira et déclencher la polémique avec les Portugais dont l'un, António de Morais, répondra en accusant à son tour les acteurs espagnols de l'affaire de «délateurs». On ne suivra tous les avatars de cette polémiques. Mais on peut cependant évaluer les positions en regardant les ouvrages d'Astrain[116], pour le côté espagnol, et de Rodrigues[117], pour les Portugais. Signalons que de manière prévisible c'est le premier qui s'imposa comme la doxa de l'ordre.

Pour Astrain, les errements du provincial révèlent surtout un attachement coupable des jésuites portugais à la couronne portugaise. Les intérêts nationaux sont passés avant ceux de l'Ordre tout entier. Les Espagnols de la Compagnie ont réussi à pacifier et à reconstruire ce que les Portugais avaient amené au bord de la catastrophe. Le mouvement général de la correspondance est celui qui construit l'Espagne dans la fidélité à Rome et Lisbonne comme en proie à tous les déchirements. Cependant quand Astrain justifie sa position, il invoque des sources nouvelles découvertes en Espagne, n'apportant aucun élément sur leur conformité avec les initiatives romaines. Cela suppose une transparence totale entre Rome et Madrid, transparence qui n'est que rarement attestée dans les sources. Ce n'est plus Rodrigues et son exil qui importe, mais la pacification venue d'Espagne, dans le second temps de la crise. Le rôle de Miron (dominé par Léon Henriques) est minime par rapport à celui de Torres, de Nadal ou Borgia, parce qu'il arrive sans connaître la situation qu'il est un mauvais choix. L'informateur le plus sûr devient Câmara dont les quelques lettres sont survalorisées. Cet homme-clé dans l'affaire est intéressant parce qu'il va devenir le confident d'Ignace entre 1553 et 1555. Il est rétrospectivement un des liens avec Rome. L'historien espagnol construit donc une version dans laquelle la désobéissance de Rodrigues engage l'essentiel de la province, dont il grossit la dissidence, une désobéissance consciente et volontaire que n'aperçoit pas Ignace parce qu'il lui manque les informations de première main. Le personnel espagnol prend donc des décisions entre 1552 et 1553, faisant l'examen de la situation sur place. La fin est conforme à Polanco. Cette version nationaliste est importante

[116] A. Astrain, *Historia de la Compañia de Jesus en la Asistencia en España*, Madrid, 1902-1925.

[117] F. Rodrigues, *Historia da Compañia de Jésus na Asistencia de Portugal*, Porto, 1931-1950.

dans la mesure où, tout en gardant le cache de l'obéissance, elle élargit la notion à l'échelle de la province, faisant basculer les significations vers le politique, bien au-delà de la psychologie. Mais ce n'est que la réaction de l'historiographie portugaise qui permet la mesure du glissement.

L'ouvrage de Rodrigues est une hagiographie du premier provincial. L'intérêt réel en est la manière dont la fiction romaine est contournée. Le point d'achoppement de l'affaire est la reconstitution de la séquence logique qui, de la cause à l'effet, fait de la destitution le résultat de la polémique autour des *Constitutions* en 1551. Ignace aurait pris sa décision par rétorsion, comme Simão Rodrigues le pensait lui-même. La violence et la partialité des intervenants espagnols (Miron, Torres et leur chef Camara), qui agissent sans concertation avec Rome et surtout en intervenant directement dans les affaires portugaises sont systématiquement mises en avant. Camara est l'accusé, le véritable grain de sable qui, par son hystérie, va faire monter la tension contre le provincial. Il est en effet dans une position essentielle puisque ce n'est que par lui que nous connaissons les réactions de Rodrigues à l'annonce de sa destitution. Il est de plus le confesseur du roi et du prince entre 1552 et 1553, véritable cheville ouvrière d'une destitution qui passait par l'assentiment du roi, protecteur de Simão jusqu'à cette date. Dans cette version, la première phase est celle de la délations des Espagnols qui ont peur de la prospérité portugaise, la deuxième est celle de l'ingérence espagnole, la troisième est celle de la réaction portugaise et la dernière celle de la *pax romana*. Il n'est plus question d'obéissance mais d'un conflit politique entre deux provinces arbitré tardivement par Rome.

Les divergences sont, on le voit, considérables dans la mesure où elles portent sur le positionnement du nœud de la crise, sur l'insondable des intentions des acteurs, et sur la reconstitution de séquences visant à rendre signifiantes des séries de sources.

Il ne s'agit donc pas pour nous de trancher dans un sens ou dans un autre, mais de reconstituer à partir des données que nous avons la manière dont la crise a été orchestrée. On constate en effet que chaque partie tient son rôle, l'arbitre romain, le sauveur espagnol comme le bouc émissaire portugais. Mais la confrontation de ces trois récits met en lumière l'inachèvement de la crise. La renaissance des deux versions «nationales», vingt ans après le non-lieu de Polanco, qui reprennent exactement les arguments des acteurs des deux camps lors des événements, manifeste la persistance de la tension.

L'«affaire Rodrigues» apparaît ainsi comme la dramatisation d'un conflit structurel qui vaut pour une sorte de catharsis collective. Ce faisant elle participe à la normatisation du pouvoir et constitue un modèle, celui de la crise comme promesse d'apaisement, comme outil de gouvernement. L'historiographie fait partie du dis-

positif de crise. Polanco travaille la matière dans l'optique de la doxa qui prévalue en 1553, l'obéissance est au centre de l'affaire. Il laisse de côté l'aspect réel, décevant, de la crise pour ne laisser subsister que les conflits lié à la désobéissance des uns et des autres. Les bons et les méchants se partagent en fonction de ce critère. Les deux autres versions plus «nationales» sont en prise directe avec le conflit originel. Espagnols et Portugais constituent les deux pôles en tension qui s'exprimèrent dans cette affaire, entre une conception organique du corps de la Compagnie (défendue par des Espagnols qui sont ne sont pas encore enracinés dans leur pays) et un enracinement local puissant (défendu par des Portugais le plus souvent recrutés sur place). De fait il faut ajouter les trois versions pour reconstituer l'affaire, un conflit entre deux entités missionnaires qui n'en sont pas au même stade de développement, que Rome n'arbitre qu'avec difficulté parce qu'Ignace lui-même, comme ses premiers successeurs, hésitent sur le devenir de l'Ordre.

La modulation brésilienne

Au Brésil, l'éloignement radical de la scène européenne, ainsi que la relation très indirecte des membres de la mission avec les enjeux internes de la province portugaise, ont pour conséquence première de constituer une barrière contre toutes les ondes de choc de l'affaire Rodrigues. Aussi peut-on affirmer que nous ne reconnaissons pas de conséquence directe. Personne ne prend, sur place, position pour ou contre l'ancien provincial. Nóbrega, en juin 1553, ne fait qu'enregistrer la nouvelle de la destitution sans autre commentaire que «si parmi les douze apôtres, il y eut un Judas, il n'est pas étonnant qu'en 200 on en trouva 20». Cette lettre, comme la suivante la même année[118], adresse sans sourciller un rapport à Câmara, la nouvelle voix de Lisbonne. Il n'y eut donc apparemment aucune défection ni contestation dans la mission brésilienne.

En revanche, à un moment crucial de sa formation, cette mission va se trouver privée de tous les soutiens qui lui auraient été nécessaires, se retrouvant pour des raisons différentes dans les conditions exactes de la province portugaise au temps de Rodrigues, c'est-à-dire engagée radicalement dans la voie d'une autonomisation de la politique missionnaire. La série de questions doctrinaires envoyée en 1552 par Nóbrega[119], ainsi que la demande de soutien dans la polémique contre l'évêque du Brésil, vont rester sans réponse. Cette situation va contraindre le supérieur de la mission brésilienne à hâter

[118] *M.B.*, tome 1, lettre du 15 juin 1553 adressée à Luís Gonçalves da Câmara, p. 491 et lettre au même de la fin aout, p. 521.

[119] *M.B.*, tome 1, lettre à Simão Rodrigues, de la fin août 1552, p. 406 à 408.

le déplacement de la mission vers le sud, vers São Vicente. De fait il va s'engager dans un mode de catéchèse radicalement séparé de la colonie portugaise à l'intérieur de laquelle il n'a plus de marge de manœuvre. Cela n'est pas le résultat de la seule affaire Rodrigues, mais de la décomposition du lien entre le Brésil et le Portugal en 1552-1553 qui rendait urgent ce que la situation locale, c'est-à-dire l'opposition d'une grande partie des colons portugais ainsi que de l'évêque, exigeait.

Cet abandon du Brésil à ces propres forces prend deux formes. Il s'agit d'abord du problème de personnels, la désertion de Coïmbra tarissant la source humaine des candidats pour le Brésil[120]. Mais il s'agit aussi de la coupure des liens épistolaires entre Bahia et Lisbonne, indice de la réorientation de la province portugaise vers les missions dans l'espace ibérique. Diego Miron, mais avec lui tous les responsables du nouveau pouvoir, s'emploieront à couper tous les liens unissant les missions au roi. Cela est évident si on considère les modifications des parcours de la correspondance. Jusqu'en 1553, la lettre d'Inde ou du Brésil est préparée pour le roi, le plus souvent destinataire direct[121]. En effet les demandes ou les comptes rendus de la mission s'adressent, en vertu du patronage royal, prioritairement à lui qui négocie directement avec le provincial les affaires financières et législatives. Cette situation présuppose la transparence entre les deux autorités. François-Xavier (9 lettres à João III et 12 à Simão Rodrigues) ou Nóbrega pratiquent régulièrement ce type d'adresse au roi, avec ou sans la médiation explicite de Rodrigues. Ce dernier évincé, le souverain n'apparaît plus dans la liste des destinataires. Cela coïncide avec l'arrivée, en 1553, de Mirón au provincialat et avec le travail de Câmara auprès de João III, qui constitua un obstacle entre le roi et les missions. Le courrier, unanimement adressé à partir de cette date au provincial du Portugal, même lorsque le destinataire explicité est Ignace, suit les réorientations politiques, le roi de Portugal redevenant un étranger, lecteur de textes préparés et

[120] Voir le catalogue des expéditions missionnaires de Lisbonne pour le Brésil, in *Historia da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. I, apendice J, p. 560 à 572. Le trou que nous évoquons se situe entre 1553 et 1566. Quatre expéditions arrivent dans cet intervalle au Brésil, comprenant quatre pères et onze frères. Mais le recrutement sans préparation ni discernement aboutit à ce que seuls deux pères et cinq frères persévèrent dans la Compagnie, ne comblant pas les pertes pendant la même période.

[121] Nobrega entretient une relation épistolaire directe avec João III, sur laquelle bien évidemment le provincial a droit de regard. On connaît trois lettres de Nóbrega au roi, la dernière lettre datant du mois d'octobre 1553. Diego Mirón l'interdit en 1553. Mais la nécessité de réitérer cette proscription en 1566 indique qu'elle n'avait pas été respectée.

censurés à son intention par les autorités provinciales. François-Xavier étant mort avant ces événements, il ne reste que Nóbrega pour mesurer les conséquences effectives des changements à Lisbonne.

L'interruption de sa correspondance avec le roi n'est pas prouvée, comme l'atteste les mots qu'il adresse au père Miguel de Torres, en 1557 :

> Je n'écris pas au Roi à cause de l'urgence; [...]. J'ai commencé à le faire au début. J'envoyais les lettres ouvertes pour que l'on juge là-bas (à Lisbonne) si elles devaient être transmises; on m'écrivit que je ne le fasse plus, au moment où je venais d'en recevoir une du Roi en réponse d'une autre que je lui avais écrite, et peut-être s'étonnerait-il que je ne lui réponde pas[122].

Ce passage éclaire cependant considérablement les détails de cette correspondance dans le court historique qu'il en fait ici. Le «début» correspond à la période de Simão Rodrigues, arrive ensuite l'interdiction de Mirón, la fin est alors une forme de justification polémique pour une réponse au Roi qui, lui, continue à écrire. Nous ne connaissons étrangement aucune lettre de João III à Nóbrega, mais il est certain qu'il ne reçut pas la dernière lettre du Brésil puisqu'il mourut cette année 1557. Ce passage prouve, en tout état de cause, l'existence de la relation épistolaire et l'obstacle que fut Diego Mirón.

Mais le dernier point qui relie indirectement Bahia à Lisbonne sera l'arrivée, en 1553 à Bahia, de Luís da Grã, promu collatéral de Nóbrega. C'est un homme qui a été mêlé à l'affaire Rodrigues dont il semble, pendant un temps, avoir défendu les positions. Son envoi au Brésil est une sorte d'exil ironique, qu'il assumera avec amertume. Néanmoins l'intérêt de cette arrivée est qu'elle va recréer, en dédoublant l'autorité, les conditions d'une affaire Rodrigues au Brésil, une crise qui n'éclatera jamais parce qu'il manqua l'élément essentiel, l'appel efficace à une autorité de tutelle que la discrétion et l'éloignement empêchait d'intervenir.

[122] Manuel da Nóbrega, *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega, opera omnia*, com introdução e notas históricas e críticas de Serafim Leite S.J., Coïmbre, 1955, lettre de Manuel da Nóbrega au père Miguel de Torres, Bahia, 2 septembre 1557, p. 275-276 : «A El-Rei nam escrevo agora pola pressa; [...]. Eu ho comecei a fazer no principio e mandava as cartas abertas pera lá se julgar se se deviam de dar, e escreveram-me que ho nam fizesse, a tempo que eu tinha recebido huma d'El-Rei em reposta de outra que lhe eu tinha escripto, e porventura que estranharia nam lhe tornar a responder».

On retrouvera deux stratégies incarnées par deux hommes auquels les pouvoirs seront également distribués. Les enjeux du conflit, adaptés à la situation brésilienne, reprennent les termes de ceux du Portugal. Cependant on ne peut relier qu'imparfaitement les positions des uns et des autres. Luís da Grã défend au Brésil des positions proche de celles d'António Gomes, en préférant la catéchèse auprès des élites portugaises à partir de résidences fixes installées dans la colonie portugaise. Cependant c'est lui qui fut soutenu par la nouvelle hiérarchie de Lisbonne. En face de Grã, Nóbrega défend l'idée de l'autonomie politique et économique de la mission, et donc l'adaptation aux circonstances et aux Indiens qu'il désigne comme l'objet même de l'évangélisation. Il est significatif sur ce point que le plus important historiographe de la mission brésilienne au XVII, Simão de Vasconcelos, fasse de Nóbrega le «François Xavier du Brésil». C'est cette dernière stratégie qui s'imposera largement pour trois siècle, alors même que Grã deviendra, en 1560, le second provincial.

La seule différence est que le vaste territoire permit une résolution géographique du conflit, en cantonnant l'un au sud l'autre au nord et inversement. Ce n'est qu'à l'occasion des visites que la soudaine irruption d'un représentant de Rome déclencha au Brésil des secousses qui aboutirent à des crises ouvertes, rapidement résorbées. Le plus souvent, le simple retournement du visiteur, porteur des consignes romaines mais convaincu ensuite par les circonstances locales de l'inverse, suffisait à clore les débats. Chaque fois que le visiteur résista, il y eut crise (cf la Jacintada). De la même manière qu'au Portugal, les options stratégiques prises sur le terrain ne reçurent jamais que des corrections formelles, lors de ces épisodes violents. On peut donc dire que si pour le Brésil, l'affaire Rodrigues n'eut qu'une seule conséquence directe, l'isolement et donc la radicalisation de l'expérience brésilienne, l'histoire de cette mission, jusqu'à l'interdiction, est jalonnée d'affaires comparables.

Le cas brésilien complète notre panorama en clarifiant les enjeux dans la mesure où les tensions reprennent, bien que de manière inversée, celles qui sont à l'origine de l'affaire portugaise. On n'entendra jamais parler d'obéissance à propos d'un conflit d'ordre politique, parce que ce terme appartient au grand absent sur ce terrain, l'arbitre romain. On aperçoit donc que ce conflit est inhérent au mode de fonctionnement de la mission, et que les crises périodiques fonctionnent comme des outils de gestion.

Jean-Claude LABORIE
Carlos ZERÓN

III – Une crise institutionnelle : L'«Affaire Rodrigues» dans la correspondance croisée des fondateurs de la Compagnie de Jésus (hypothèses de recherche)

> J'ai ajouté à la vie de Notre Père [Ignace] plusieurs choses qui ont paru bonnes et profitables aux Pères d'ici [...] J'ai été frappé que l'on ait pas réimprimé ce petit livre, bien que nombreux soient ceux qui le désirent et qui tiennent ce livre pour très profitable, parce qu'on pourrait maintenant le réimprimer dans une version plus complète, s'il ne semblait pas à Notre Père [Everard Mercurian] que ce que l'on me dit que prépare le Père Maffeo est plus à propos, ce qui doit être le cas; encore qu'il importe beaucoup, pour que l'on puisse croire à la vérité de l'histoire, de pouvoir dire : j'ai vu, j'ai entendu, il m'a dit, je lui ai dit. Et si je parle de cela, c'est parce que j'ai su que ce que le Père Polanco a écrit pour qu'on en tire l'histoire de la Compagnie a été donné au Père Maffeo : or il y a dans ces écrits beaucoup de choses qui touchent à des fautes et à des *syndicaciones* de Pères très anciens et respectés (*graves*) de la Compagnie, comme Simón [Rodrigues], [Diego] Mirón, [Miguel] Torres, etc., et il n'est pas bien que cela passe aux mains de gens nouveaux, ni même des anciens, parce que cette mémoire ne doit pas vivre toujours».
>
> Pedro Ribadeneira à Gil Gonzalez Dávila, assistant d'Espagne à Rome, Jesùs del Monte, 8 octobre 1577[123].

Comment les premiers membres de la Compagnie de Jésus perçoivent-ils et analysent-ils l'«affaire Rodrigues» – Rodrigues dont le seul énoncé de la liste d'anciens Pères produite dans la lettre de Pedro Ribadeneira indique le cas particulier. Mirón et Torres sont appelés par leur nom, Rodrigues est Simón, prénom d'un «premier Père», distinction presque apostolique et manière de redéfinir les contours de l'affaire. Pas plus qu'elle n'est seulement le problème d'une allégeance du premier provincial de Portugal à la cour et à la personne du roi Jean III, elle n'est seulement celui d'une désobéissance par rapport à Ignace. Membre fondateur de l'Ordre, Rodriguez détient, en quelque sorte, une partie du capital de légitimité de l'institution, et l'usage qu'il en fait ne peut qu'exposer tous les autres membres dans leurs propres choix.

[123] MHSI, *P. Petri de Ribadeneira* I, Rome, 1969, p. 796-797. Ribadeneira, qui avait longuement séjourné dans la maison professe de Rome, au voisinage d'Ignace de Loyola, dans les années 1550, fut ensuite son premier biographe, en 1572.

Un trou dans l'archive

Le règlement de l'affaire n'est pas directement documenté. Un motif immédiat à cette lacune : le rôle probable des conversations entre Ignace et ses premiers compagnons à l'occasion de la réunion des «primi patres» à Rome – dont «Simon» –, en 1550-1551, pour l'examen de la première version des Constitutions de la Compagnie. Ce seront les *Observata Patrum*[124]. On ne peut retenir de cette réunion qu'un indice incertain, qui pourrait rendre compte de l'issue donnée à la crise (la destitution de Rodrigues) : la forte représentation des jésuites d'Espagne à Rome, et l'attitude critique de ce groupe à l'égard du provincial de Portugal. On en trouvera d'autres signes par la suite. Mais nous ne devons pas majorer ce motif. D'une part parce qu'il s'écoule un temps important entre la rencontre romaine et le jugement définitif du cas, en janvier 1554 (cependant, plusieurs prémisses de la crise, auxquelles je vais revenir, étaient d'actualité fin 1550[125]); d'autre part parce que la correspondance des «primi patres» est globalement mince[126], par rapport au volume de la correspondance d'Ignace et des correspondances provinciales. La Compagnie se constitue comme corps (tête (s) et membres) au-delà de la première génération. De ce point de vue, l'affaire Rodrigues intervient dans un moment de bascule, entre une première dilatation (celle des premiers pères aux quatre coins de l'Europe, et au bout du monde pour François Xavier) et un moment de concentration, autre manière encore de définir une crise précisément liée à une période dans laquelle les «primi patres» incarnent fortement non pas, comme membre d'un corps constitué mais dans toute sa chair, la nouvelle Compagnie partout où ils se trouvent[127].

Comment contourner cette difficulté : en remontant aux premiers moments de la future affaire et à leurs prolongements au-

[124] MHSI, *Const.* I, p. 390-396.

[125] On trouve déjà des mots sévères de Diego Laynez dans une lettre à Ignace du 5 janvier 1549 : «Pour ce qui concerne les agissements (*movimientos*) de Simon, ces agissements me déplaisent. Mais il plaira au Seigneur qu'il se domine (...) Les affaires du Portugal iront alors mieux, et mieux unis à la tête» (MHSI, Mon. Layn., p. 106).

[126] À l'exception de celle de Jérôme Nadal qui cependant, d'une part n'est pas un membre fondateur (il fait la connaissance d'Ignace à Paris dès les années 30 mais n'intègre la Compagnie qu'en 1545) et d'autre part exerce des fonctions institutionnelles loin de Rome pendant de très nombreuses années (du début des années 1550 à 1575 environ). Voir P. A. Fabre, *L'errance d'un Fils. Correspondance et autographie chez Jérôme Nadal, jésuite (1507-1580)*, à paraître.

[127] La lecture de la correspondance de certains des «patres», Nicola Bobadilla en particulier, est surprenante par son indépendance – voire une certaines forme d'insolence – à l'égard du général.

delà du règlement de la crise, d'une part pour élargir le spectre chronologique, d'autre part pour se saisir de la correspondance interne de l'ordre dans une période marquée par la mise en ordre de cette correspondance, à l'aval de l'affaire.

Cette démarche conduit à deux constats : les conflits antérieurs à la crise elle-même s'enracinent effectivement dans le champ d'action missionnaire de l'Ordre, mais par deux voies différentes, voire contradictoires, qui rendent peut-être compte du brouillage de l'identité de l'affaire Rodrigues comme affaire missionnaire. Je renvoie ici aux études précédentes d'Ines G. Županov, Jean-Claude Laborie et Carlos Zerón, qui soulignent l'une et l'autre l'inscription de la crise portugaise dans un contexte beaucoup plus large, indien d'une part, brésilien de l'autre, ce qui représente un acquis important par rapport à une approche européenne. Je prends cependant ici le contre-pied complémentaire de cette orientation, en essayant de montrer comment l'oubli des Indes dans l'historiographie de l'affaire Rodrigues trouve peut-être son origine chez les acteurs eux-mêmes.

Première voie : la Compagnie de Jésus a dès cette époque une conscience d'elle-même comme ordre missionnaire qui la conduit à argumenter selon cette fin tout ce qui assure la centralité de Rome. Ainsi dans la lettre adressée par Ignace à Simon Rodrigues le 14 janvier 1548 pour lui demander d'envoyer en Sicile des professeurs du collège de Coïmbra pour soutenir la fondation du collège de Messine. De ce collège, et de l'implantation sicilienne en général le gouvernement de la Compagnie attendait beaucoup pour renforcer le rôle des jésuites en Méditerranée[128], Rome restant dans cet espace la ville capitale, en particulier pour ce qui concerne le transfert de l'esprit de croisade dans l'esprit de mission (la fondation du collège de Messine et le refus de Rodriguez d'y envoyer des maîtres de Coïmbra; peu de temps plus tard (1552), Ignace demandera inversement pour Rome des maîtres d'autres collèges d'Italie).

Ignace écrit donc le 14 janvier :

> (...) je vois et je considère le besoin qu'a le roi d'avoir des gens pour le Portugal et pour les Indes; et Dieu sait comme je voudrais plutôt augmenter que diminuer le nombre des ouvriers, et toute l'aide spirituelle que l'on pourrait apporter à ces royaumes (...) Mais avec tout cela il m'a semblé dans le Seigneur que je devais vous représenter notre nécessité présente et urgente, pour que vous la représentiez au roi, sans le mouvoir d'un côté ou d'autre autre mais en laissant agir Dieu NS qui conduit et gouverne les affaires de Son Altesse; afin que, si la sagesse divine le lui inspirait, de la même manière qu'elle a fondé cette compagnie, qui est toute à elle (*como ha fundado esta Compania, toda suya*), au Portugal et aux Indes, et comme elle en a donné le départ à Valencia et à Gandia, elle veuille aussi la fonder en Sicile avec les gens qui ont été formés et institués au Portugal; ou qu'au contraire, notre besoin et les attentes de la Sicile connus, S.A. souhaite que vous ne vous sépariez pas des gens du collège; le parti que S.A. choisira restant pour nous assuré et convenable au service et à la gloire de Dieu, auxquels nous prétendons tous (...) Il est vrai que ce qui me porte aussi à cette proposition, c'est que je tiens pour très importante la circulation (*comunicatión*) des personnes de la Compagnie, et qu'ici (*acá*) nous connaissions et nous traitions avec les personnes de là-bas (*allá*)[129], et là-bas celles d'ici (...)[130].

Rodrigues refuse cette demande[131] :

> Au sujet de faire un collège à Messine (...), il me semble que, vu le peu de gens dont dispose la Compagnie aujourd'hui, on ne devrait se déployer que dans les universités célèbres, et d'y être plutôt six quand on y est quatre, puisqu'aujourd'hui notre principal souci est de travailler à l'augmentation de la Compagnie, que l'on ne peut que très peu augmenter à Messine, et plutôt le contraire : aujourd'hui on ne peut prendre nulle part des gens qui sont nécessaires et qui manqueraient[132].

Une seconde lettre d'Ignace à Rodrigues, toujours en 1548 (sans date précise), va donner la mesure des interrogations du général des jésuites sur les orientations du provincial de Portugal, non sans indiquer une très grande prudence du jugement; non pas ou pas seulement pour les raisons psychologiques que l'on a parfois dites (Ignace dur avec les durs, souples avec les faibles),

[128] C'est au vice-roi de Sicile, Juan de Vega, qu'Ignace proposera en 1552 un plan militaire contre les Turcs, le vice-roi devant relayer ce plan auprès du roi d'Espagne. Voir MHSI, *Monumenta Ignatiana* IV, p. 354-359; et une bonne présentation (et traduction) de cette lettre par Dominique Bertrand, «Pour une politique méditerranéenne», *Christus*, 13, 1966, p. 539-553.

[129] Ces deux adverbes désignent souvent dans la littérature jésuite de cette période, d'une part l'Europe et d'autre part le monde non-européen, et plus précisément l'apostolat dans le vieux monde chrétien et chez les «infidèles» : le modèle missionnaire est donc puissant ici. Il a l'avantage particulier – qui crédite notre lecture – que la Sicile et Rome se trouvent du coup identifiés par cet «ici».

[130] MHSI, *Mon. Ignatiana* I, p. 684-686.

[131] Quelques années plus tard, en 1552, Ignace demandera à Diego Laynez, autre membre fondateur, recteur du collège de Padoue puis provincial pour l'Italie du Nord à cette époque, d'envoyer à Rome (pour le Collège Romain et le Collège germanique) les meilleurs professeurs d'autres collèges et se heurtera là aussi à une résistance. Mais il ne fait pas jouer dans ce second cas – tout au moins dans les lettres ou résumés de lettres conservés – l'argument missionnaire : Laynez n'est pas comme Rodrigues provincial d'une métropole impériale (voir MHSI, *Mon. Ignatiana* IV, en part. p. 498-500).

[132] MHSI, *Monumenta Roderici*, p. 587-588.

mais parce que le relais portugais, et donc les réactions de Rodrigues, sont décisifs pour l'expansion mondiale de la Compagnie. Le mémoire rédigé en 1555 par Juan de Polanco, secrétaire d'Ignace, sur les premières années de la Compagnie est significatif à cet égard :

> La première maison des jésuites a été à Rome (...) La dilatation de la Compagnie a ensuite été très remarquable, et montre bien qu'elle est l'œuvre de Dieu N.S. Quant aux lieux, elle s'est étendue à toutes les grandes parties de l'Italie (...), en Sicile et en Corse; par ailleurs dans les royaumes de Portugal, de Castille, d'Aragon, de Catalogne, de Valence, l'essentiel de l'Andalousie et finalement toute l'Espagne. De là, elle est passée aux Indes du roi de Portugal et s'est répandue vers le Levant sur toutes les côtes, qui sont nombreuses, le long desquelles naviguent les portugais d'Asie, depuis Ormuz à la sortie du golfe persique jusqu'à Malacca et aux Moluques; et même là où le Portugal n'arrivait pas par la puissance de ses armes, comme le Japon, la Compagnie est arrivée par l'Évangile et la doctrine du Christ. Vers le Sud, elle s'est étendue à diverses parties de l'Afrique, ainsi plusieurs lieux de la Berbérie, le royaume du Congo, et maintenant les terres du Prêtre Jean, empereur d'Éthiopie. Et au couchant vers les Indes du Brésil, sur toutes les côtes des possessions portugaises et plus avant, pénétrant dans les terres (...)[133].

Mais cette dynamique missionnaire est aussi une menace institutionnelle, puisqu'elle déplace l'épicentre du déploiement de l'ordre sur la métropole portugaise. Les incertitudes de l'identité missionnaire de la Compagnie, que j'essaie ici de faire apparaître, rendent compte de cette menace.

Ignace à Rodrigues :

> Il est vrai que, vu l'amour profond que le duc de Gandia[134] nous porte et dont il témoigne par ses œuvres (voulant, outre la fondation de Gandia, donner le départ à des collèges à Saragosse et à Séville, comme vous le savez), il me tiendrait pour obligé de satisfaire au moins son désir en vous demandant Strada, mon intention n'étant pas qu'il reste longtemps hors du Portugal, dans la mesure où je pourrais trouver un accord là-dessus, mais pour quatre mois, pour amorcer cette œuvre; mais je ne prétendrai pas une seconde que cela puisse se faire en contrariant le roi, et je vous dis au contraire que, voyant pour une part la grande obligation que toute la Compagnie a envers Son Altesse, et pour une autre part l'esprit et la providence que Notre Seigneur donne à cette dernière pour son service et sa gloire, non seulement dans ses royaumes, mais dans les plus lointains et les plus étrangers, il me paraîtrait qu'aller contre son sentiment et sa volonté serait aller contre celle de l'Esprit saint, par laquelle je suis persuadé que la sienne est gouvernée. Et que cela soit dit une fois pour toutes : que si dans cette affaire comme dans d'autres semblables, même si vous voyiez la volonté du duc, la mienne et en même temps la vôtre (*y juntamente la vuestra*) incliner dans un sens, si vous voyiez incliner dans un autre sens celle de S.A., il faudrait que vous la suiviez; car je suis persuadé dans le Seigneur que sa volonté sera si droite et si conforme à la volonté divine (que nous cherchons tous à distinguer et à accomplir), que ce ne sera pas tordre les nôtres, ni les redresser, de se conformer à elles (...)[135].

[133] MHSI, *Polanci Complementa*, p. 110.

[134] Francisco de Borgia. C'est cette fois-ci pour lui qu'Ignace demande à Rodrigues l'envoi d'un jésuite du Portugal.

Deuxième voie : la Compagnie se dissimule probablement à elle-même les mobiles partiellement missionnaires, mais selon des logiques socio-économiques purement impériales, d'une partie de ses conduites. Ainsi, par exemple, du renvoi tardif (en 1555, deux ans après la destitution du provincial[136]) de Theotonio de Bragança, partisan de Rodrigues dans le conflit, issu d'une famille dont la conciliation avec la Compagnie était essentielle du point de vue de l'implantation de l'ordre dans les Indes portugaises, qui ne sont pas seulement l'affaire du roi, mais aussi celle des féodaux qui l'investissent, et investissent en même temps dans la Compagnie[137]. Le mémoire adressé par Jérôme Nadal à Ignace au terme de sa visite au Portugal, le 13 décembre 1553, donne un grand nombre d'éléments sur le dossier à charge constitué contre le jeune aristocrate portugais dès cette année-la, soit deux ans avant le renvoi. C'est de cette différence de temps que nous déduisons tout ce qui s'opposait à ce renvoi. Lisons Nadal :

> Les propositions principales qu'il (Teotonio) a déjà confirmées devant tous les profes et le recteur sont : 1°, que tout ce qui a été fait contre Maître Simon est mal fait, sans exclure Votre Paternité; 2° qu'il n'est pas obligé de sentir comme la Compagnie, mais de faire ce qu'il doit faire (*lo que le manda*) (...); 3°, qu'il souhaite qu'on achève de le sortir de la Compagnie. Il est très loin d'une personne qui serait ferme dans l'obéissance, et très proche de ceux qui sont sortis[138]; dans ces vingt derniers jours, nous n'avons pas

[135] MHSI, *MI* I, p. 681-682.

[136] MHSI, *Mon. Salmeron* I, p. 125.

[137] Le problème du remboursement des fonds octroyés par les Bragance à la Compagnie dans le cas d'un départ de Teotonio rend concrètement compte de cette réalité.

[138] Nadal désigne ainsi les jésuites de la province de Portugal qui quittent ou sont démis de la Compagnie après le départ de Simon Rodrigues.

pu faire qu'ils ne parlent avec eux tous les jours, contre notre volonté, celle du roi, celle des infants, celle de ses parents, toutes volontés qu'il sait (...) Nous avons dit tout cela aux infants, à ses frères, puis au roi. Nous avons pour principe de ne pas traiter avec lui ni de lui sinon avec le conseil de ces princes et, de même, de tout soumettre au roi, et qu'il ordonne, nous-mêmes ayant dit clairement que nous voulions le garder dans la Compagnie (...) D. Teotonio voue une affection si grande a Maître Simon, et un tel transport (*extimatión*) qu'on ne peut facilement l'expliquer. L'opinion de ceux qui sont sortis est que Maître Simon procédait du véritable esprit de la Compagnie, et que cet esprit abandonné, tout se perd dans la manière de procéder (*el modo que se procede*), et ils espèrent que Maître Simon ressuscitera et viendra *in regnum suum* (*a de resuscitar y venir* in regnum suum)[139], et qu'ils pourront parler avec lui d'un ordre religieux nouveau, ou d'une division de la Compagnie, ou d'une clôture; et avec tout cela ils prennent D. Teotonio dans leurs filets. Dieu les aide![140].

En fonction de ces deux voies, je propose deux hypothèses de travail :

a) Les mobiles missionnaires (qu'ils soient dissimulés ou au contraire ostensiblement promus) de la Compagnie de Jésus ont donc une double dimension, impériale du côté du Portugal, mais aussi méditerranéenne et régionale, entre Rome, la Sicile et l'Espagne. L'affaire Rodrigues n'intéresse peut-être pas au même titre dans toute la Compagnie. Il y aurait là une autre hypothèse, outre les lacunes de l'archive, sur le «peu d'écho» relatif de l'affaire, comme chez Paschase Broët par exemple, actif à Faenza, à Bologne, puis à Paris et en Auvergne pendant toute la période, qui, au-delà de sa non désignation par Jean III comme patriarche d'Éthiopie (en 1548), ne se manifeste plus du tout sur le sujet du Portugal.

b) Ce cas particulier pose le problème plus général de la relation entre nationalité, internationalité et universalité. En tant qu'ordre missionnaire universel, la Compagnie a une politique internationale, qui se heurte à des intérêts nationaux. C'est le cas avec António Araoz, premier provincial d'Espagne, partisan de

[139] On ne serait pas loin de voir ici, dans cette formulation d'une outrance surprenante, l'esquisse – sans lendemain, l'un ayant été joué contre l'autre dans la longue durée de l'histoire portugaise, comme l'a bien montré José Eduardo Franco dans *Le mythe jésuite au Portugal*, EHESS, 2004 (thèse dactylographiée) – d'un esprit «sébastianiste», si l'on ose ce léger anachronisme, aux marges immédiates de la Compagnie de Jésus, l'esprit de la fondation ne faisant qu'un avec le spectre du roi perdu.

[140] MHSI, *Epist. Nadal* I, p. 206-207.

Rodrigues «contre» Rome, mais adversaire d'une «importation» de Rodrigues en Espagne, selon un scénario envisagé par Rome[141] pour mettre fin à la crise, et de la division consécutive de la province d'Espagne en deux provinces, avec pour conséquence un affaiblissement de l'influence des jésuites de Madrid, proches de la cour d'Espagne. En témoignent les deux lettres adressées par Araoz à Ignace en septembre 1552 et en décembre 1553[142], la première du côté de la lutte contre la partition de la Compagnie espagnole, la seconde du côté de la solidarité avec Rodrigues. Comme on le constatera à la lecture de ces lettres, les deux combats prennent une même tournure masochiste qui identifient sans doute leur auteur, mais aussi la position de la Compagnie espagnole dans toute cette période, où elle n'est plus le lieu du fondateur et pas encore la métropole d'une seconde expansion impériale des jésuites :

Je sais que vous avez su par des lettres de Salamanque que Maître Simon est passé par là, envoyé par Maître Miron et le docteur Torres pour être provincial d'Aragon, de Catalogne et de Valencia; et bien qu'il soit impossible d'en persuader le P. Francisco (Borgia), je me suis réjoui quant à moi, au fond du cœur, étant plein d'amour propre et cherchant, non pas la croix, mais l'abaissement et l'éloignement de la croix. O mon très révérend Père, que Notre Seigneur paie à Votre Paternité et à ses ministres par des dons abondants la miséricorde dont elle a usé avec ce pécheur. Et puisque, connaissant mon insuffisance, vous m'avez ôté la charge la plus lourde[143], per viscera caritatis *je vous supplie humblement de m'enlever la petite qui me reste*[144], puisque je ne peux la porter, car ce serait faire vraiment miséricorde avec moi : parce qu'en tant que mère (si je peux le dire), je préfère qu'on donne tout à un seul que quod dividatur[145] (...).

Cette argumentation tortueuse n'est pas, comme on le voit, hostile à Rodrigues, mais à la partition de la province par son moyen. Absence d'hostilité confirmée quelques mois plus tard, toujours à l'adresse d'Ignace :

[141] Dans le projet d'un magistral coup double sur les théâtres portugais et espagnol, qui serait certainement l'un des moments politiques les plus intéressants à étudier de très près pour ces dernières années du généralat d'Ignace.

[142] Voir aussi, dans cette même orientation, la lettre de François de Borgia à Ignace du 19 septembre 1552 (MHSI, *Mon. Borgiae*, p. 122-124).

[143] Celle de provincial d'Espagne.

[144] Celle de provincial de Castille.

[145] L'edition des MHSI renvoie ici à III Rois III, 26. MHSI, *Epistolae Mixtae* II, p. 777-778.

> Pour ce qui est des autres reproches que vous me faites[146], je dis, mon Père, avec la licence de Votre Paternité, que je ne me sens coupable ni directement ni indirectement, et il se pourrait bien que ce soit cela, ma plus grande faute; car accueillir le P. Maître Simon à Alcalà et le soigner, et je l'ai fait avec le cœur et la sincérité que sait celui qui n'ignore rien; et comme je n'avais alors aucune information[147], que devais-je faire, mon Père, avec un Père de la Compagnie, et parmi les premiers d'entre eux,que je révère toujours comme mes aînés? Comme je ne savais rien du mystère, j'ai envoyé le P. Villanueva au Portugal pour qu'il sache s'il convenait que nous fassions quelque chose, et quand il est revenu, lui était déjà parti. Je demande pardon à Votre Père pour tout ce en quoi j'ai manqué (...) Mais que Votre Paternité, comme Père me le dise : moi ne sachant rien d'autre que le fait qu'il était envoyé en Aragon, que pouvais-je faire avec lui, arrivant malade?[148]

L'«affaire Rodrigues» au travers de l'ensemble épistolaire dont j'ai présenté ici les principales pièces, témoigne d'une difficulté de la Compagnie de Jésus, non seulement à fonctionner comme ordre missionnaire, mais aussi à se définir comme tel. La Compagnie a *dû devenir* un ordre enseignant, qu'elle n'était pas immédiatement, mais elle a également dû devenir un ordre missionnaire. Cette constatation nous porte également à réfléchir sur l'histoire de cet Ordre avec la conscience d'une double différence – difficile à tenir – d'un Ordre universel d'une part par rapport à un Ordre régional-impérial, d'autre part par rapport à un Ordre national. Entre les espaces régionaux et impériaux d'une part, et les espaces nationaux d'autre part, l'ordre universel ouvre son espace comme espace international.

Pierre Antoine FABRE

[146] La lettre qui les formule n'a pas été retrouvée.

[147] Il s'agit probablement du moment où Rodrigues doit quitter le Portugal pour prendre ses fonctions en Espagne, sans finalement le faire. Les informations concernent sans doute l'ensemble des incidents qui émaillent ce départ, Rodrigues fuyant l'injonction romaine. Polanco rapporte longuement cet épisode dans son *Chronicon*, pour l'année 1552 (§ 624 sq.).

[148] MHSI, *Ep. Mixtae* III, p. 567-569. Dans la suite de la lettre, longue et tourmentée, Araoz rejette tout soupçon d'une complicité entre «ceux de Castille» et Rodrigues, «contre ce que Votre Paternité aurait ordonné».

SOURCES[149]

Epistolae Mixtae I, p. 156-157, 161-165, 171-175 (1544), 182-187, 193-202 (dont 196-197) (Araoz), II, p. 674-677, 721-727, 777-781, 790-798, 807-812, 813-814, 833-851 (Araoz), 878 (Araoz), III, p. 111 (Araoz), 508, 535-536, *567-570 (Araoz)*, 594 (Araoz), IV, 180-191 (Camara).

Mon. Ignatiana, I, p. 431-432 (1546), 666-673 (1547-1548), *681-682, 684-686 (1548)*, III, p. 82-83, 98-99, 114-115 (1550), IV, p. 492 (Broët), 195 (1554), V, 125-127, 271-272, 621-625 (1553), VI, 438-440 (1554).

Mon. Rodrigues, *p. 587-588 (1548)*.

Mon. Borgiae III, p. 122-124.

Mon. Laynez I, 103-107 (1549), 257-260 (1554).

Mon. Salmeron I, 31-33 (1546), 125 (Teotonio de Bragance) (1555).

Mon. Nadal I, p. 156-159, 170-172, 193-195, *205-211* (Teotonio de Bragance), (1553) 219-221 (1554), 319-325 (1555).

Mon. Favre, p. 298, 328-329, 420 (1545).

Mon. Polanco I, 110-111 (1555).

Chronicon V, 162-164 (Nadal).

[149] On trouvera ci-dessous l'ensemble des lettres directement ou indirectement liées à l'affaire Rodrigues dans la correspondance des «*primi patres*». Les références citées en italiques correspondent aux lettres présentées et traduites dans les pages qui précèdent.

III

MISSIONS INTÉRIEURES MISSIONS LOINTAINES?

PAOLO BROGGIO

L'*ACTO DE CONTRICIÓN* ENTRE EUROPE ET NOUVEAUX MONDES DIEGO LUIS DE SANVÍTORES ET LA CIRCULATION DES STRATÉGIES D'ÉVANGÉLISATION DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS AU XVII[e] SIÈCLE

L'étude de la circulation des systèmes d'évangélisation dans les domaines traditionnels de l'apostolat, c'est-à-dire les pays catholiques et les continents extra-européens habités par des infidèles, est un domaine de la recherche historique qui, sans être totalement neuf, n'a pas reçu jusqu'à présent l'attention qu'il méritait. En 1980, Louis Châtellier, dans une lettre personnelle adressée à Marc Vénard, peu avant l'ouverture des travaux du congrès de Lyon sur «Les réveils missionnaires en France du Moyen Âge à nos jours», souhaitait que l'on prêtât plus d'égards à ce thème. L'exhortation que Châtellier adressait aux historiens qui allaient prendre part au colloque*, résume en peu de mots l'essence du problème :

> S'il y a saint François Xavier, il y a, non moins important, sur les bords du Rhin, saint Pierre Canisius. S'il y a les missions canadiennes et de l'Extrême-Orient, il y a, à la même époque, les grandes missions de Bohème et d'Allemagne. Quel rapport dialectique s'établit entre les unes et les autres? Si la réflexion à l'intérieur de la Compagnie de Jésus sur les «rites chinois» n'est pas sans incidences sur la façon de concevoir la «réunion» des protestants, ... la technique de la mission mise au point en Allemagne centrale et au Palatinat tout au long du XVII[e] siècle [n']est-elle [pas] sans conséquences outre-mer? C'est ce que j'attends de ce colloque : la possibilité de comparer, celle aussi d'établir des relations entre des phénomènes qu'on a coutume de séparer, bref, la chance offerte de faire sauter certains blocages[1].

* Aussi apparaissait-il plus que naturel de convier Louis Châtellier, vingt ans après exactement, à venir réagir aux travaux du colloque de mai 2000 dont ce volume est issu (NdE).

[1] M. Venard, «Vos Indes sont ici». *Missions lointaines ou/et missions intérieures dans le catholicisme français de la première moitié de XVII[e] siècle*, dans *Actes du colloque de Lyon : les réveils missionnaires en France du Moyen Âge à nos jours (XII[e]-XX[e] siècles)*, [29-31 mai 1980, Société d'histoire ecclésiastique de France et Société d'histoire du protestantisme français], Paris, 1981, p. 83.

Dans sa réflexion, Châtellier insiste sur la nécessité de s'interroger sur le rapport qui s'instaure ainsi entre des missions qui n'ont pas de lien de réciprocité direct, comme celles de saint François Xavier et de saint Pierre Canisius, comme les missions canadiennes et les missions allemandes et bohèmes, introduisant de cette façon dans les termes de la comparaison la question de la complexité des moyens adoptés par l'Église de Rome aux fins de circonscrire la diffusion des doctrines réformées. Mais il existe un type de relation dialectique entre les missions intérieures et les missions lointaines, beaucoup plus immédiat, entre les campagnes d'évangélisation promues dans le cadre d'un même «empire», au sein duquel l'unicité des orientations de la politique ecclésiastique, de même que l'échange entre «interne» et «externe» des informations et des expériences menées «sur le tas» par les missionnaires, était un fait normal et constant. De cela, l'Espagne est une illustration parfaite, comme le sera plus tard la France; l'Italie aussi, bien qu'elle ne possédât pas de territoires d'outre-mer, fut très vite consciente de l'étroite imbrication de la christianisation des Indiens du Nouveau Monde et de l'apostolat parmi les paysans des campagnes du *Mezzogiorno*. En effet, cela pourrait paraître paradoxal, mais ce fut précisément un missionnaire italien, le jésuite Silvestro Landini, œuvrant d'abord en Garfagnana[2] puis en Corse, qui le premier porta un regard nouveau sur les gens pauvres et ignorants qu'il était appelé à évangéliser. «Cette île sera mon Inde», s'exclamera-t-il en 1533, se référant à la Corse, projetant sur ces paysages voisins et familiers la fascination exercée par les mondes lointains qu'il ne connaissait qu'à travers la lecture de lettres en provenance des Indes[3].

[2] Garfagnana : Toscane nord-occidentale, province de Lucca.

[3] Voir C. Ginzburg, *Folklore, magia, religione*, dans *Storia d'Italia*, vol. I, Turin, 1972, p. 603-676 (p. 657-58); C. Faralli, *Le missioni dei gesuiti in Italia (sec. XVI-XVII) : problemi di una ricerca in corso*, dans *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, XCVI, n. 138, 1975, p. 97-116; A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Turin, 1996, p. 551-599; et surtout Id., «Otras Indias». *Missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi*, dans G. Garfagnini. (dir.), *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Convegno internazionale di studi (Florence, 26-30 juin 1980), Florence, 1982, p. 205-234. L'expression «Indie di quaggiù» est utilisée également dans d'autres pays. Pour l'Espagne, voir H. Kamen, *The Phoenix and the Flame : Catalonia and the Counter-reformation*, New Haven-Londres, 1993 [trad. espagnole : *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro : Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII*, Madrid, Siglo XXI, 1998, p. 76-83 et 355-61]. En France, la question de l'unité de l'activité missionnaire se manifeste plus tardivement, en plein XVII[e] siècle. Pour ce pays, il existe des études qui vont bien au-delà de la question de «nos Indes» pour arriver à une comparaison véritable; voir L. Perouas, *Missions intérieures et missions extérieures françaises durant les premières décennies du XVII[e] siècle*, dans *Parole et Mission*, n. 7, 1964, p. 644-659; M. Vénard, «Vos Indes sont ici». *Missions lointaines...* cit.; B. Dompnier, *Mission lointaine et mission de l'intérieur chez les capucins français de la première moitié du XVII[e] siècle*, dans *Actes du colloque de Lyon...* cit., p. 91-106; A. Croix, *Missions, Hurons et Bas-Bretons au XVII[e] siècle*, dans *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, XCV, 1988, p. 487-498, et surtout D. Deslandres «*Le modèle français d'intégration socio-religieuse, 1600-1650. Missions intérieures et premières missions canadiennes*, Thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal, 1991 (voir désormais du même auteur, *Croire et faire croire : les missions françaises au XVII[e] siècle*, Paris 2003).

La découverte de l'exotisme de l'intérieur par le biais de l'artifice rhétorique des «Indes d'ici» ne constitue, cependant, qu'un seul des aspects possibles du problème plus général du rapport entre l'apostolat intérieur et extérieur. La comparaison entre les techniques missionnaires concrètement adoptées à l'intérieur et en dehors de l'Europe, l'étude de la circulation des modèles d'évangélisation dans les deux sens, qui est l'autre niveau d'analyse possible, est un filon de recherche qui n'a pas encore été exploité, mais qui permettrait de renouveler notablement nos connaissances sur les méthodes et les objectifs des acteurs religieux du processus d'acculturation[4].

Dans la Compagnie de Jésus notamment, l'unité de l'activité missionnaire se pose dès la fondation de l'ordre. Avec le célèbre quatrième vœu, les jésuites s'en remettent à la décision du Pape et des supérieurs de la Compagnie pour être «disséminés en différentes parties du monde [...] parmi les fidèles ou les infidèles»[5]. Dès son acte constitutif, l'ordre ignatien reconnut dans le ministère itinérant, son rôle spécifique, sans distinguer néanmoins, entre les deux domaines de l'apostolat[6]. Au cours des années suivantes, il est indéniable que le développement des deux activités est autonome et apparemment divergent; sur les bases des études qui ont été effectuées jusqu'à présent, notamment au sujet des carrières des religieux, on observe une spécialisation toujours plus poussée, de sorte que la permutation, de facto, entre les missionnaires qui opèrent à l'inté-

[4] Le cas ibérique présente une forte spécificité car les chercheurs de l'Empire «par excellence» de l'époque moderne ont toujours prêté attention à l'évangélisation du Nouveau Monde, mais se sont peu préoccupés d'analyser le phénomène de l'évangélisation intérieure, négligeant par conséquent l'aspect de leur interaction réciproque. Á ce sujet, voir P. Broggio, *Culti e devozioni nelle missioni gesuitiche ai cattolici in Perù nella seconda metà del XVII secolo*, dans *Atti del seminario di studio «Ordini religiosi, santità e culti : prospettive di ricerca tra Europa e America Latina, Roma, 21-22 juin 2001*, sous presse.

[5] Ignace de Loyola, *Constitutions et règles*, VII[e] partie, chap. 1, § 605, in *Écrits*, sous la direction de Maurice Giuliani, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, p. 545-546.

[6] Voir J. W O'Malley, *The first Jesuits*, Cambridge-Londres, 1993, p. 298-99; Broggio, «La questione dell'identità missionaria nei gesuiti spagnoli del XVII secolo», *Mélanges de l'École Française de Rome, Italie et Méditerranée*, 115, 1, 2003, (*Représentation et identité en Italie et en Europe (XI[e]-XIX[e] siècle)*, sous la dir. de G. Delille et S. Matthews Grieco, p. 227-261.

rieur des pays catholiques et ceux qui étaient en revanche envoyés pour l'évangélisation des terres lointaines, n'était pas la règle. Mais ceci ne signifie pas qu'entre les deux secteurs il n'y ait pas eu de communication ou de perméabilité, dont l'intensité a varié dans le temps, et qu'il appartient à la recherche d'identifier et de décrire. Ceci ne signifie pas non plus qu'il n'y ait pas eu de cas de jésuites qui soient partis pour les Indes, après une expérience non négligeable dans les missions intérieures, en emportant dans leurs bagages une pratique et des méthodes peaufinées dans les campagnes et dans les villes européennes, qui ne pouvaient pas ne pas influencer leur façon d'agir parmi les «gentils».

C'est du milieu ibérique qu'on s'occupera ici à travers l'analyse d'un cas spécifique de transposition de technique missionnaire de l'Espagne à divers territoires coloniaux (Mexique, Philippines et îles Mariannes) : celui que met en œuvre le père jésuite Diego Luis de Sanvítores dans la seconde moitié du XVII[e] siècle.

*L'apprentissage européen de Diego Luis de Sanvítores : L'*Acto de Contrición *dans les missions intérieures espagnoles*

L'histoire de Diego Luis de Sanvítores représente le cas idéal pour l'examen du thème, parce qu'il fut, d'une part, l'un de ceux qui œuvrèrent à la fois dans les missions intérieures et hors de l'Europe, et que, d'autre part, nous disposons de témoignages abondants sur ses activités, car il devint le premier évangélisateur des îles Mariannes où il mourut martyr en 1672[7].

Tout jeune, Sanvítores menait déjà de front ses études et l'activité apostolique[8]. Sa rencontre avec le père Jerónimo López, le grand missionnaire de Gandia avec lequel il collabora pendant la mission de Madrid, sollicitée par l'archevêque de Tolède, Baltazar de Mosco-

[7] Diego Luis de Sanvítores naquit à Burgos, le 12 novembre 1627, il fit son noviciat à Villarejo de Fuentes (près de Cuenca), il alla ensuite étudier la théologie et la philosophie à Alcalá de Henares jusqu'en 1650 et fut ordonné prêtre en 1651. Pour les informations sur la vie et les missions du Père Diego Luis de Sanvítores, je me référerai désormais à la biographie écrite par Francisco García et publiée à Madrid en 1683 : Francisco Garcia S.J., *Vida y Martyrio de el Venerable Padre Diego Luis de Sanvítores de la Compañía de Jesùs, Primer Apostol de las Islas Marianas y sucessos de estas Islas desde el año de mil seiscientos y sesenta y ocho, asta el de mil seiscientos y ochenta y uno*, Madrid, Ivan García Infanzón, 1683. Sanvítores a été béatifié par Jean-Paul II en 1982.

[8] Pendant les années qu'il passa à Alcalá de Henares, Sanvítores «[...] pedia licencia a los Superiores para salir con otro compañero los dias de fiesta a hazer algunas Missioncillas, especialmente en la comarca de Jesus del Monte, donde están el Verano nuestros estudiantes, y tal vez conseguía salir por una semana entera; previniendose con estas escaramuças para mayores batallas con el demonio», *Ibid.*, p. 47.

so, en avril 1653, fut un événement décisif. 1653 fut une année exceptionnelle pour l'activité missionnaire des jésuites en Espagne, car si l'on s'en tient à ce que rapportent les biographies, le passage de Jerónimo López en Castille suscita au moins deux vocations dignes d'intérêt, celles de Diego Luis de Sanvítores et du Père Gabriel Guillén, autre grande figure missionnaire de la seconde moitié du XVII[e] siècle, qui se consacra entièrement au ministère des missions de 1666 à 1675, année où il mourut du typhus.

Que ces deux vocations soient nées simultanément, et grâce au charisme d'un missionnaire comme Jerónimo López, n'est pas une simple coïncidence, notamment du point de vue de la rhétorique jésuite, car Sanvítores et Guillén représentent les deux faces de la vocation missionnaire de la Compagnie de Jésus : tous deux, après de nombreuses années d'enseignement, au cours desquelles ils ne manquèrent pas de missionner dans des lieux proches de leur collège d'appartenance, se consacrèrent entièrement à ce ministère qui, jusqu'à alors, n'avait été qu'une de leurs activités parmi tant d'autres. Sanvítores réussit à obtenir l'autorisation de partir aux Philippines et devint ensuite, comme nous l'avons déjà dit, le premier évangélisateur des îles Mariannes; Guillén[9], en revanche, sollicita d'être employé dans l'activité missionnaire intérieure, qu'il accomplira en grande partie avec Tirso González de Santalla, missionnaire renommé et futur Préposé Général de la Compagnie, en Castille, Estrémadure, Andalousie et en Aragon. Les deux vocations pour la mission, l'une pour les Indes et l'autre pour l'Espagne, avaient, dans ce cas particulier, des origines communes : le désir d'émulation d'une grande figure apostolique; ce qui démontre, une fois de plus, l'unité idéale de l'activité missionnaire au sein de la Compagnie de Jésus.

Guillén et Sanvítores, camarades d'études à Alcalà, se maintinrent en contact épistolaire étroit jusqu'à la mort, chacun informant l'autre de son activité évangélique[10]. En ce qui concerne la dé-

[9] Gabriel Guillén naquit la même année que Sanvítores à Cariñena, dans le diocèse de Saragosse, et entra dans la Compagnie au Collège de Alcalá de Henares le 7 avril 1648. La décision de Guillén de se dédier à l'activité missionnaire est concomitante à celle de Tirso González : «Hasta que estando leyendo Theologia en Toledo, se sintió [le P. Guillén] llamar eficazmente de Dios para Missionero; y juntamente recibio una carta de otro padre de los nuestros, Maestro en la Universidad de Salamanca [le P. Tirso González], que le combidava á que dexassen las Catedras, y se dedicassen al ministerio de las Missiones», *Carta del Padre Francisco Garcia Vice Rector de la Casa de Probacion de la Compañia de Iesus de Madrid, para los Padres Superiores de la misma Compañia de la Provincia de Toledo, sobre la muerte, y virtudes del Padre Juan Gabriel Guillen*, Real Academia de la Historia (Madrid), *Papeles Varios de Jesuitas*, tomo 19, doc. 14, f. 1v.

[10] Voir Ambrosio Ortiz S.J., *Istoria della Conversione alla nostra Santa Fede delle Isole Marianne, dette prima de' ladroni, nella vita, predicatione, e morte gloriosa per Christo del venerabile P. Diego Luigi de Sanvítores e d'altri suoi compagni*

couverte des «Indes intérieures», l'historiographie connaît bien l'importance des *Litterae* (*Quadrimestres et Annuae*) envoyées des lointaines provinces d'outre-mer vers l'Europe[11]. La correspondance privée des pères avait un rôle édifiant analogue, comme en témoigne le passage de la lettre par laquelle, en 1666, Tirso González de Santalla, demandait à quitter la chaire de théologie de l'Université de Salamanque pour être envoyé à plein temps dans les missions :

> Por gran dicha mia siendo passante en este Collegio [Salamanca] conoci al Venerable Padre Geronimo Lopez, Missionero insigne, y varon Apostolico : vi la Mission que aqui hizo, y acompañele en otra : de aqui me nacio una afficion grande a este ministerio [...] y he guardado hasta oy muchas cartas deste zeloso ministro del Evangelio en que me alentaba a este empleo; y con santa industria para empeñarme mas, y despertar mi tibieza con el fervor del Padre Diego de San Vitores de la provincia de Toledo, dispuso que nos correspondiessemos los dos. Fuesse el Pe Sanvitores alas Philipinas, y siguiendo el mismo designio del Padre Geronimo Lopez, me dexo encargado me correspondiesse con el Padre Juan Gabriel Guillen, de la misma Provincia, sujeto de grandes prendas y de mucho spiritu, para que los dos promoviessemos el ministerio delas Missiones : y el Padre Juan Gabriel con sus exemplos y con sus cartas despierta cada dia mi tibieza[12].

Tirso González est l'un de ceux qui, dans le sillage de Sanvítores et Guillén, dut au charisme de Jerónimo López sa propre vocation pour les missions : il ressort, en outre, de la lettre du futur général, que la correspondance était une pratique sciemment entretenue et prescrite aux fins de fortifier la ferveur envers le ministère apostolique, véritable «fabrique de vocations missionnaires». La correspondance entre Guillén et Sanvítores notamment, démontre également la façon avec laquelle l'apostolat intérieur pouvait constituer une source d'édification pour celui *ad Infideles*, précisément au milieu du XVII[e] siècle, période où la mission dite «populaire» était parvenue à une codification achevée et à une maturité opérationnelle.

Revenons maintenant au séjour madrilène du père Sanvítores alors qu'il était répétiteur de théologie au Collège Royal. Indépendamment de son activité de catéchèse et de prédication dans les rues de la ville, il eut pendant cette période d'un an et demi, l'opportunité d'accompagner Jerónimo López en mission et de s'initier à une technique, l'*Acto de Contrición*, qu'il allait ensuite exporter hors des

della Compagnia di Giesù. Scritta nell'idioma castigliano dal P. Francesco Garzia, e tradotta nell'italiano con l'accrescimento di notitie dal P. Ambrosio Ortiz della medesima Compagnia, Naples, Michele Luigi Mutii, 1686, introduction.

[11] Voir, à ce sujet, le cas du Padre Silvestro Landini ci-dessus mentionné, qui recevait régulièrement de Juan de Polanco les copies des lettres des missionnaires des Indes; voir A. Prosperi, *Tribunali della coscienza...*, cit., p. 557.

[12] Archivum Romanum Societatis Iesu [ARSI], *Cast.* 34, f. 205.

confins européens. Ce terme peut indiquer des réalités très différentes selon le contexte auquel il s'applique. Il désigne d'abord la prière par laquelle on se repent de ses fautes et on demande pardon à Dieu de les avoir commises (ce qui est désigné en français par l'expression *Acte de Contrition* et en italien par *Atto di Dolore*). Comme oraison prononcée à voix haute, l'*Acto de Contrición* avait sa place à différents moments des exercices de la mission, notamment à la fin des sermons, la plupart du temps en présence d'un Christ en croix. Il constituait, dans ce cas, l'aboutissement d'un parcours émotif savamment orchestré par le prédicateur tout au long de son sermon, grâce auquel l'émotion de l'auditoire parvenait à son point culminant.

En revanche, l'exercice ou la fonction de l'*Acto de Contrición* désignait aussi une cérémonie qui devait avoir lieu après le coucher du soleil. C'est en cela qu'elle représentait une véritable innovation, que les jésuites attribuaient à Jerónimo López; elle consistait en une procession qui partait de l'église principale de la ville ou du village; en tête du cortège, une personne munie d'une clochette avertissait les gens de son passage, le crucifix éclairé par des lanternes portées par deux personnes suivait immédiatement derrière, venaient au troisième rang les ministres du culte et enfin le peuple, en silence : pendant la procession, la personne chargée de l'office – qui n'était pas obligatoirement le missionnaire – prononçait (ou dans certains cas chantait), de façon intermittente, des oraisons jaculatoires (appelées *saetas*, littéralement «flèches») pour induire les fidèles à la componction. À certains endroits stratégiques de la ville (les carrefours, les places, les rues principales), d'où il était possible de se faire entendre du plus grand nombre, la procession s'arrêtait et la personne qui portait la clochette, l'agitait en récitant deux Ave Maria. Lorsque les gens, attirés par le son de celle-ci, étaient rassemblés en nombre suffisant, la personne à laquelle était confiée la cérémonie exhortait les fidèles au repentir d'une voix haute et solennelle; elle récitait ensuite, en chœur avec le peuple agenouillé, l'*Acto de Contrición* proprement dit et finissait par une série de *saetas*. À ce point, la procession reprenait son cours jusqu'à la station suivante où le rite se répétait à l'identique et ce à tous les points névralgiques de la ville.

Une bonne partie des *saetas* est exemplaire de ce que Jean Delumeau a défini comme la «pastorale culpabilisante»[13]. «Oye peccador, despierta, que la muerte está a la puerta»; ou bien : «Teme,

[13] Voir J. Delumeau, *Le Péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII[e]-XVIII[e] siècles)*, Paris, 1983.

teme, deshonesto, que el castigo vendrá presto»; et encore «Quién sin dolor se confiessa, de los Demonios es presa». La particularité de ces oraisons jaculatoires était leur insistance sur deux thèmes : celui de l'approche et de l'imprévisibilité du moment de la mort et par conséquent la nécessité de se confesser sans réticences. L'évocation des voies possibles de salut n'en était toutefois pas exclue : «El que da limosna al pobre, el cielo compra por cobre»; «Quién a su enemigo perdona, Dios le lebra la corona»; «Quién cinco Altares vissita, a las almas penas quita». Émouvoir la communauté des fidèles qui participaient aux cérémonies, tel était le but de ces «flèches» car les *saetas* couvraient un tel éventail de péchés que chacun se sentait concerné et poussé au repentir.

Bien que le nom de la cérémonie fasse référence explicite à la contrition, l'objectif de l'*Acto* était de susciter chez le fidèle le repentir de ses fautes en lui inculquant la peur de la punition de Dieu, ce qui, dans le langage de la théologie sacramentaire s'appelle en réalité «attrition»[14]. Certes, les sermons de mission et les *saetas* ne se référaient pas exclusivement à la menace du châtiment divin; le but principal de la mission jésuite était justement de provoquer chez le fidèle un état d'inquiétude intérieure – ou mieux d'angoisse mesurée –susceptible de le conduire à percevoir la confession comme une nécessité à laquelle on ne pouvait surseoir. Dans la foulée des décrets du Concile de Trente, les jésuites considéraient la souffrance provoquée par les péchés, fondée sur la crainte de la damnation éternelle, comme un don surnaturel qui prédisposait le pénitent à rentrer en grâce par le biais du sacrement de la confession[15]. L'attitude des capucins, par exemple, était à ce propos très différente car, dans les confessions faites au cours de leurs missions, ils donnaient, une importance particulière à la nécessité de la contrition, autrement dit à l'attrition parfaite[16].

[14] Il ne s'agit pas ici de rentrer dans le détail du débat théologique complexe, que l'historiographie, française notamment, a analysé récemment, qui opposa après le Concile de Trente les dits «attritionistes», proches de la doctrine de saint Thomas d'Aquin, de Duns Scott et des partisans du probabilisme en théologie morale, aux «contritionistes», fidèles à la doctrine de saint Augustin et proches, de bien des façons, du jansénisme. Voir Jean Delumeau, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, XIII^e-XVIII^e siècle*, Paris, 1990; Id., *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles). Une cité assiégée*, Paris, 1978; P. Stella, *Attrizione e contrizione in età moderna : l'importanza storica di una disputa irrisolta*, dans *Annali di Scienze Religiose*, 3, 1998, p. 151-172.

[15] Voir P. Stella, *Attrizione e contrizione*... cit., p. 155.

[16] D. Gonzalez De Quiroga, El nuevo Apostol de Galicia el Venerable Padre Fray Joseph de Carabantes, religioso capuchino, y Missionario Apostolico en la America y Europa. Su vida, virtudes, predicacion, y prodigios, en Madrid, por la Viuda de Melchor Alvarez, 1698, p. 172 et *passim*.

Dans la cérémonie de l'*Acto de Contrición*, un certain nombre d'éléments concouraient à la recherche de l'émotion, à la captation de la volonté : au contenu lui-même des *saetas* mentionnées ci-dessus, s'ajoutaient, d'une part, le facteur de nouveauté, propre du goût baroque et maintes fois souligné dans les rapports de missions eux-mêmes, et d'autre part, l'usage subtil du clair-obscur, du contraste de l'obscurité – les ténèbres de la nuit – et de la lumière – les torches qui illuminent le Christ[17]. La nuit est une constante des processions pénitentielles des missions jésuites, du XVII^e siècle[18] surtout. Mais par rapport à d'autres exemples de prédication populaire, la cérémonie de l'*Acto de Contrición* se distingue par différents traits. Tout d'abord, on remarque que le missionnaire, ne récitait que rarement – pour ne pas dire jamais – les *saetas*, l'exhortation et l'*Acto de Contrición*, laissant aux personnalités éminentes de la ville, comme le recteur du collège jésuite ou l'évêque, le soin de le faire. Il n'avait ainsi qu'un rôle de second plan que confirmait un autre aspect intéressant : dans les missions espagnoles, le missionnaire n'avait pas recours aux disciplines corporelles qui caractérisaient, au contraire, les processions pénitentielles nocturnes des missions de Paolo Segneri senior dans l'Italie de la deuxième moitié du XVII^e siècle, de même que celles d'autres missionnaires jésuites italiens de la même époque[19]. En Espagne, la discipline pouvait effectivement concerner les fidèles de sexe masculin, comme en témoigne le rapport de la mission faite à Oviedo en 1658, jamais le missionnaire[20].

[17] Sur les différents aspects de la mise en scène de la mission du XVII^e siècle, voir, pour l'Italie, Bernadette Majorana, *Une pastorale spectaculaire. Missions et missionnaires en Italie (XVI^e-XVII^e siècles)*, *Annales E.S.C.*, p. 297-322; Id., *Aspetti performativi e spettacolari delle missioni popolari : l'esperienza gesuitica nell'Italia centrale tra '600 e '700*, thèse de doctorat, Université de Florence, 1992-1995.

[18] Voir O. Niccoli, *Riti notturni : le processioni fra Cinquecento e Seicento*, dans M. Sbriccoli (dir.), *La notte : Ordine, sicurezza e disciplinamento in età moderna*, Florence, 1991, p. 80-93; Id., *La vita religiosa nell'Italia moderna*, Rome, Carocci, 1998, p. 163-194.

[19] Voir Bernadette Majorana, *Missions et missionnaires*... cit.; Id., *Le missioni popolari dei gesuiti italiani nel XVII secolo : il teatro della compassione*, dans C. Sorrel et F. Meyer (dir.), *Les missions intérieures du XVI^e au XX^e siècle (France, Italie)*, Actes du colloque international (Chambéry, 18-20 mars 1999), Chambéry, 2002 (je remercie l'auteur de m'avoir aimablement fourni ces deux manuscrits avant publication).

[20] «Esta noche juebes a las seis de la noche se començo la procession del Acto de Contricion, abriose la Iglesia del Colegio y llenose de grandissimo numero de hombres, que venian con raros y rigurosissimos modos de penitencia : Muchos con disciplina de sangre que derramaban en copiosissima abundancia. Otros aspados, otros con pesadas cruces a cuestas, otros con grillos en los pies, esposas en las manos bueltas a las espaldas, y llenos de Cadenas en todo el cuerpo, otros en carnes todo el cuerpo menos lo que no permitia la decencia y con piedras pesadissimas en los ombros, otros con piedras mui grandes atadas al

Parcourir la ville, en procession et de nuit, était un aspect récurrent des processions pénitentielles dès le XVI[e] siècle, mais les deux éléments – la nuit et la structure itinérante de la manifestation – n'étaient pas du goût des autorités ecclésiastiques de l'époque[21]. Avec les grandes campagnes missionnaires du XVII[e] siècle, les processions nocturnes devinrent un véritable *leitmotiv* de la stratégie d'évangélisation des jésuites – mais pas seulement – bien que différents synodes diocésains réitérassent, tout au long du XVII[e] siècle, leur désapprobation à ce sujet[22]. La nuit était généralement considérée comme une source de dangers et de «désordres»; les premiers missionnaires jésuites eux-mêmes, qui introduisirent l'*Acto de Contrición* nocturne, eurent souvent à pâtir de l'hostilité des autorités citadines, civiles et religieuses. Avec la vogue de la mission populaire, la nuit fut savamment apprivoisée et sacralisée. De ce point de vue, les processions nocturnes représentent une démonstration de force de la pastorale catholique du XVII[e] siècle, dans la mesure où elles comportaient une appropriation de l'espace urbain grâce à l'indication et au contrôle de tous ses points stratégiques, de même que la sacralisation d'un espace temporel dense de valeurs négatives, mais en même temps porteur de potentialités spectaculaires.

Au-delà de l'analyse du déroulement de la cérémonie, d'autres éléments intéressants nous sont donnés par l'exposé des motivations qui poussèrent Jerónimo López à méditer sur ce type de «misión de las calles», comme il le définit lui-même :

> Pulsava, y lastimava vivamente el coraçon del zeloso Padre, el considerar, tantas almas de gente miserable, y olvidada de Dios, que, o por pereza, o por pobreça, o por falta de tiempo, y sobra de ocupacion; o nunca, o casi nunca oyen el sermon de la Iglesia, en las Ciudades y Villas populosas. Llorava amargamente el piadoso Padre, ver tanta gente, privada de la palabra de Dios, en la qual anda embuelto el remedio de las almas. Discurria pues N. zeloso Padre de esta suerte, sobre este lamentable desamparo. El daño de esta gente miserable, procede de que no oyen Sermon; luego el remedio se conseguirá, buscando alguna traça, para que lo oygan con efecto; ellos no van a la Iglesia a buscar el Sermon; pues busquemos medios para que el Sermon los busque a ellos, y los alcançe, de tal manera, *que quieran, o no quieran*, lo ayan de oir[23].

Celui qui parle est le père Martin de la Naja, compagnon de mission du père López et auteur de sa biographie, qui pousuit en ces termes :

> En las Ciudades, y Villas populosas, donde ay copia de Sacerdotes, Religiosos, y Ministros de la Palabra de Dios, se dividen en varias veredas, o Parroquias, de forma, que se corre toda la Ciudad, y se cogen todos los puestos, de manera, que apenas queda persona, que no llegue a oir el Acto de Contricion, y por esta causa, llamava a estas salidas, que abraçan toda la Ciudad, o Pueblo, el V. P. *el assalto general de los vicios*[24].

L'invention de la cérémonie de l'*Acto de Contrición* fut donc une réponse aux problèmes soulevés par la prédication dans les grandes villes; considérée comme l'instrument susceptible de faire sortir le sermon des églises, elle permettait d'aller au devant de toutes ces personnes qui pour maintes raisons lui échappaient. L'image qui en ressort est celle d'une quête spirituelle des âmes perdues qu'il fallait sauver grâce à la confession, une recherche qui devait triompher de la volonté des fidèles :

> [...] el Sermon las buscará [les âmes], aunque ellas uyan del Sermon, que se predica en las Iglesias, entrandoseles por sus casas, puertas, ventanas, y aposentos, y obligandoles a oir la palabra de Dios, sin poder escapar de ella. [...] en este sentido declara *S. Agustin contra Crescentium las palabras* de San Pablo : *Prædica verbum; opportune, importune; hoc est volentibus opportune; nollentibus importune*[25].

Pour renforcer ultérieurement le message de la ferme volonté d'atteindre tout le monde – *volenti* ou *nolenti* – par la prédication, La Naja recourt à la parabole de l'homme qui envoie ses serviteurs à la recherche de personnes pour le banquet des évangiles de Luc et de Matthieu[26] :

cuello de modo que con el peso les obligaba a ir tan inclinados que parecia se querian cosser con la tierra. Otros con unas espadas cruzadas las puntas azia riba que atados todos de cadenas y encarnes de suerte que ponian grima a todos los que los vehian. Otros por no tener mas instrumento con que mortificarse llebavan unos moncos de leña pesadissimos alos hombros, otros con calaveras en las manos, otros con unos Santos Christos en las mismas, que tantos en numero que jamas se vio en procession ninguna en todo el Principado numero tan crecido, y en inbenciones tan horrendas y rigurosas de penitencia, dixeron muchos que ni en toda España, ni en Italia ni en otra parte alguna, y que llebavan de las Processiones y de lo que veian en las platicas que contar y que admirar en toda su Vida». *Relacion de la Mission que se hizo en la ciudad de Oviedo por los Padres de la Compañia de Jesus este mes de Diciembre de 1658*, ARSI, *Hisp.* 92, ff. 27v-28r.

[21] Un synode diocésain, qui eut lieu à Fossano (Italie) en 1595, ordonnait que les curés «non accedant processionaliter cum populo ad recognoscendos terminos et fines territorii, sive iurisdictionis locorum suarum parochiarum», cité par Ottavia Niccoli, *Riti notturni*... cit., p. 81.

[22] *Ibid.*, p. 89.

[23] Martín de la Naja S.J., *El Missionero Perfecto*... cit., p. 213 (c'est moi qui souligne).

[24] *Ibid.*, p. 215, italique dans le texte original.

[25] *Ibid.*, p. 213.

[26] Luc 14, 15-24; Matthieu 22, 1-14.

> Esta misma enseñança, se nos descubre en la Parabola de aquel Señor, que mandó aparejar una gran cena. [...] mas viendo que los combidados, no acudian al combite, embió sus criados, para que discurriendo por las calles; plaças; y barrios, obligassen a los mas necessitados a venir al combite, *compelle intrare*. El erudito Silveira escrive, declarando esta Parabola, que en estos criados se allan representados los Predicadores : *Missit servos suos, nempè Apostolos, et Predicatores Evangelicos*. Esto es lo que passa oy en la Iglesia de Dios, combidan los Predicadores al combite saludable de la divina palabra, desde el Pulpito, fixanse las cedulas en las puertas de las Iglesias, llama la campana al Sermon, pero muchos de los Fieles combidados, no azen caso, ni se dan por entendidos, sino que se quedan en sus casas, y dexan de acudir al Sermon[27].

La référence au passage du «Compelle intrare», qui, au siècle précédent, justifiait l'usage de la force pour permettre la prédication évangélique dans les territoires du Nouveau Monde, pourrait, dans un certain sens, apparaître impropre au contexte de la mission intérieure. Jerónimo de Mendieta, missionnaire franciscain connu, avait consacré un paragraphe entier de son «Historia Eclesiástica Indiana» à cette parabole et identifiait le serviteur en quête d'invités au banquet aux prédicateurs de l'évangile et, en dernière analyse, aux rois catholiques espagnols, responsables de leurs départs pour les Indes occidentales, dans le cadre du patronage royal[28]. Pour La Naja, lors d'une mission, le peuple est invité par les prêcheurs au banquet de la Parole divine; mais il arrive bien des fois que les personnes n'accourent pas à l'invitation, trop occupées ailleurs. Il faut alors les obliger, aller à leur recherche; or, l'avantage qu'offre la nuit réside dans le fait qu'après le coucher du soleil, tous sont rentrés chez eux. Avec l'*Acto de Contrición*, la personne ne peut pas choisir délibérément de ne pas participer à la mission car c'est la mission qui va à sa recherche, et par conséquent devient inéluctable.

Au-delà de la rhétorique qui abonde dans les textes de ce genre, l'utilisation du passage du «Compelle Intrare» dans le contexte de la prédication en milieu catholique est de toutes façons un élément à souligner. On a le sentiment qu'une telle référence reflète ce que la mission est effectivement devenue à cette époque : un instrument mis à la disposition des autorités diocésaines, doté désormais d'un pouvoir d'imposition et de persuasion très fort; de surcroît, cette même référence implique une façon bien définie d'envisager l'objet

[27] M. de la Naja S.J., *El Missionero Perfecto*... cit., p. 213-214, en italique dans le texte original.

[28] J. de Mendieta O.F.M., *Historia Eclesiástica Indiana*, México, édition 1971 (Mexico, Biblioteca Porrua), p. 24-31.

de l'évangélisation, une façon de faire qui s'éloigne de l'expérience des prédicateurs itinérants des XV[e] et XVI[e] siècles et qui serait à rapprocher du paternalisme qui caractérisait le rapport «prêtre catholique/indigène américain»[29].

Le quadrillage du village ou de la ville était un système que Jerónimo López ne réservait pas uniquement à l'*Acto de Contrición*; lorsqu'un jésuite arrivait dans la ville où il devait effectuer sa mission, il organisait, pour faire connaître son arrivée à la population, la «procession de la doctrine chrétienne» qui ressemblait à l'*Acto de Contrición* dans sa fonction de mobilisation, à la seule différence qu'elle se déroulait avant le coucher du soleil[30] et prévoyait la présence d'enfants. Voici les indications que López donnait à ses confrères missionnaires :

> Despues de haver hallanado al cura [...] recojo unos quantos Niños, o de la escuela, si hay en el lugar, o por la calle, aunque no sean sino tres, o quatro, y con los nombres de Jesus en las manos, conbidos a los primeros, y doy algunos; y con esto, aunque sean pocos comienzo a cantar la Doctrina, y assi cantando, y viendo los premios luego se recogen otros. Y de esta suerte doy buelta por todo el lugar, o ciudad, sin dexar calle alguna, en quanto fuere possible. Al ruido dela Doctrina sale a las puertas, y ventanas toda la gente, y entonces conviene estar muy advertidos, porque esta es una de las llaves de la Mission. En no pocas ocasiones conviene conbidarles con el bonete en las manos, y decir en alta voz : mañana en la Missa mayor dela Iglesia mayor se comienzan los Sermones de la Mission, y se publica el Santo Jubileo. Esto voy diciendo yo a la mano derecha de la calle, y mi compañero en la izquierda, y en las bocas de los callejones, a donde

[29] Pour Mendieta, il y avait trois façons possibles de prêcher l'Évangile, liées aux trois groupes auxquels s'adressait la foi catholique : autrement dit les hébreux, les musulmans et les gentils. D'après lui, avec les premiers, prêcher l'Évangile simplement suffit, avec les seconds, il faut de plus proposer un modèle de sainteté vécue, quant aux troisièmes, en raison de leur faiblesse innée, c'est avec eux que l'on peut se servir de la parabole. Le Seigneur dit à ses serviteurs (les missionnaires) écrit-il : «compélelos a que entren, no violentados ni de los cabellos con aspereza y malos tratamientos (como algunos lo hacen, que es escandalizarlos y perderlos del todo), sino guiándolos con autoridad y poder de padres que tiene facultad para ir a la mano a sus hijos en lo malo y dañoso, y para apremiallos a lo bueno y provechoso», Jerónimo de Mendieta O.F.M., *Historia Eclesiástica*... cit., p. 26. Sur Mendieta et sur le millénarisme franciscain au Nouveau Monde, voir J. Leddy Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, Berkley-Los Angeles, 1970, p. 41-110; D. Brading, *The First America : the Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State, 1492-1867*, Cambridge Mass., 1991 [trad. espagnole : *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, Mexico, 1991, p. 130-137].

[30] «Combiene entrar temprano en el lugar y no de noche por la doctrina y por que se les pueda aparejar posada que si es tarde todo va mal, dans *Memorial al Eminentisimo Señor Cardenal Arzobispo de Toledo*, Biblioteca Nacional (Madrid), Ms. 475, f. 144v.

no entramos. En ver gente, que buelve la cabeza a las puertas, y ventanas, tambien en alta voz decimos lo mismo : mañana se comienza el Santo Jubileo en tienpo del Sermon. Y no tenga verguenza de ir dando gritos por las calles, pues Christo gritó por nosotros, y porque Christo no se corra, y nos niegue por hermanos, y compañeros suyos. Advierta V. R., y no desprecie este punto, porque a la novedad acude mucha gente conbidada de este modo; y en el primer sermon se entabla la Mission muy bien : y si el Auditorio es grande, alaba la Regla XIII de las Missiones el comenzar primero por las Doctrinas quando fuere possible[31].

Le «ruido de la doctrina» jouait ici le rôle des *Saetas*, pour attirer l'attention des gens, qui étaient ainsi «invités» aux célébrations des jours suivants. La procession qui eut lieu au début de la mission de Madrid en 1653, au cours de laquelle il ne fut pas possible de procéder à l'*Acto de Contrición* nocturne, en raison de l'opposition du supérieur du Collège, démontre combien les limites entre la catéchèse et la pénitence, dans les processions, pouvaient être ténues :

Dos oras antes de entrar la noche, salia de la Iglesia de Nuestro Colegio Imperial el V. P. con la Procession de la Doctrina Christiana; iba delante uno, que tocava una campanilla, seguia la infanteria de asta 30 niños, cantando las canciones devotas de la Doctrina Christiana, porque todo este aparato, y ruido de campanilla, y Canciones, sirviesse de caxa, y de pifano, para azer gente, y llamar auditorio; cerrava la Procession la Imagen de un Santo Christo Crucificado, alumbrado de dos achas, y llevado por un Religioso del Colegio. En llegando a la esquina, Plaza, encruzijada, o puesto frequentado de mucha gente, y señalado para esta funcion, azia alto la Procession, y sonava la campanilla por espacio de una Ave Maria, avisando, para que todos entendiessen, como se dava principio, al exercicio de la Mission. Luego subian sobre una mesa, dos niños de buena voz, y cantavan dulce, y devotamente alguna Cancion de la Doctrina Christiana. Concluida la Cancion baxavan de la mesa los dos niños cantores, y subian a ella tres de voz alta, clara, y sonora, y bien ensayados, y enseñados en las Preguntas, y Respuestas de la Doctrina Christiana, a las quales desde otra mesa vezina, les azia varias preguntas el V. P. sobre materias de la Confession, de pecado, y Articulo de la Fe, y Mandamientos de la Ley de Dios, y de la Iglesia, advirtiendoles, que quando respondian, no le mirassen a el, sino al auditorio. En esta enseñanza de la Doctrina Christiana, se gastava un quarto, o poco mas, con que se azia tiempo, para que la gente se recogiesse, y se juntasse buen auditorio, para assistir a la Platica, y al exemplo, con que el P. Missionero disponia los animos, para azer el Acto de Contricion de coraçon [...]. Corona-

[31] *Instruccion Pratica del V. P. Geronymo Lopez utilissima à todos los Misioneros dela Compañia de Jesus*, ARSI, Opp. NN. 360. (Instruction pratique du V.P. Geronymo Lopez, très utile à tous les missionnaires de la Compagnie de Jésus).

da ya esta funcion con el Acto de Contricion y algunas Ave Marias, que encomendava a todos, por varias necessidades, el V. P. solia dezir al auditorio : *Aora emos de passar a otra esquina, a repetir este mismo exercicio, acompañemos a N. S. Iesu Christo, aziendo cuenta, que le acompañamos al Monte Calvario*[32].

La structure «par étapes» est analogue à celle de l'*Acto de Contrición*, mais dans ce cas, les *saetas* sont remplacées par le chant, suivi du dialogue préétabli sur les fondements de la doctrine chrétienne, entre le missionnaire et quelques enfants, exercice qui, au niveau purement sonore, provoque un effet semblable à celui de l'oraison jaculatoire. La cérémonie se poursuivait finalement dans un cadre plus spécifiquement pénitentiel, avec l'exhortation au repentir pour les fautes commises et la récitation de l'*Acto de Contrición*. Au cours de la mission de Madrid, qui dura un mois et demi, López fit ainsi des sorties à travers la ville, tous les lundis, les mercredi et les jours de fêtes, de façon à «correr todos los puestos mas frequentados de gente [...] con que cogidos todos los barrios, pocos fueron los pecadores, que pudieron escapar de oir la palabra de Dios»[33].

Diego Luis de Sanvítores dans les missions extra-européennes : la transposition d'une cérémonie

L'*Acto de Contrición* de Jerónimo López devait passer les confins de la péninsule Ibérique et être admis dans d'autres contextes, parfois même très différents de ceux pour lesquels il avait été conçu. En effet, après les années d'enseignement à Alcalà de Henares au cours desquelles il ne cessa de pratiquer les «missions de l'*Acto de Contrición*»[34], Diego Luis de Sanvítores sollicita l'apostolat *ad Infideles*, avec une préférence pour le Japon; l'autorisation ne lui fut toutefois pas accordée pour le Japon mais pour les Philippines où il se rendit enfin en 1660. Le Mexique fut la première étape du long voyage qui le conduisit en Extrême-Orient; et pendant son bref séjour dans la capitale de la Nouvelle-Espagne, il s'employa à de nombreuses missions. Sanvítores arrivait à Mexico à une époque où les missions suivant le modèle européen étaient encore un phénomène récent. En réalité, bien que les jésuites n'aient jamais cessé, depuis leur arrivée en 1570, d'exercer les ministères habituels de la prédication, de la ca-

[32] M. de la Naja S.J., *El Missionero Perfecto*... cit., p. 311, en italique dans le texte original.

[33] *Ibid.*

[34] Dans la seconde moitié du XVII[e] siècle, on rencontre, de façon toujours plus fréquente dans les documents, l'expression «Misión del Acto de Contrición» pour indiquer de courtes sorties faites par les pères dans des lieux proches du collège ou du monastère d'appartenance, au cours desquelles on se limitait à la procession pénitentielle nocturne et aux confessions.

téchèse, de la confession et de la visite aux hôpitaux et aux prisons, l'utilisation de la mission, sur instance de l'évêque qui promulguait, à cette occasion, un édit spécial donnant lieu à une indulgence extraordinaire valable quelques semaines sur tout le territoire du diocèse, ne remontait qu'à une dizaine d'années avant l'arrivée de Sanvítores[35]. Le jésuite de Burgos ajouta à cette pratique encore peu consolidée, le système de la procession de la doctrine, accompagnée de l'*Acto de Contrición* que Jerónimo López lui avait enseigné lors de son séjour madrilène :

> Todos lo Domingos, y fiestas por la tarde tomava una campanilla, y a exemplo de San Francisco Xavier salia por las calles tocando, y combidando a la Doctrina con estas palabras : *A la Santa Doctrina por amor de Dios, ganarán las Indulgencias*. À este pregon celestial acudia mucha gente, y él se ponia en una esquina, y explicava una parte de la Doctrina Christiana, y acabava con el Acto de Contricion. Y luego passava a otra parte, y hazia lo mismo, y de esta manera corria toda la ciudad, saliendo unas vezes por un barrio, y otras por otro. [...]. Un Domingo salió con un compañero, y una campanilla a un puesto celebre de la Ciudad, donde avia innumerable gente corriendo unos gallos, y al punto que vieron al Padre dexaron los gallos, y assistieron con gran sossiego, y atencion a la Doctrina; y por lograr tan buen auditorio, hizo el Acto de Contricion, con sus tonos, sentencias, Ave Marias por los que callan pecados, y por los que estan en pecado mortal. Y acabado truxo tras si la gente cantando las oraciones a una Iglesia, donde llegaron al mismo tiempo con grande sequito otros dos Padres, que avian salido por otras calles[36].

Les résultats étaient semblables à ceux obtenus en Espagne : confessions générales en grand nombre, réconciliations entre personnes ou entre factions rivales, concubinages interrompus ou transformés en mariage. Il ne faut pas oublier qu'au milieu du XVII[e] siècle, Mexico devenait une ville de plus en plus pluri-ethnique, notamment après la grande inondation de 1629 qui l'avait complètement détruite et avait favorisé le mélange entre Espagnols et Indiens[37]; partant, les missions citadines s'adressaient aux deux composantes ethniques de la capitale de la Nouvelle-Espagne, et si l'on en croit les récits faits dans les rapports, l'*Acto de Contrición* fut capable d'émouvoir les Indiens également, que les Espagnols jugeaient pourtant abouliques et dépourvus d'intérêt pour les cérémonies religieuses, car en général – comme l'affirme García – «es menester casi violencia para llevarlos al Sermon, o Doctrina». Aussi, Sanvítores donna-t-il l'ordre de traduire en langue *nahuatl* l'*Acto de Contrición* et les *saetas*[38]. Mais la transposition ne s'arrêta pas là : au Mexique, Sanvítores fit imprimer le livre «Casos Raros de Confesión», guide de la confession correcte à travers des exemples composés par Jerónimo López qu'il avait complété, vendu aux fidèles, bon marché[39].

Pendant son séjour aux Philippines, de 1662 à 1667, Sanvítores parcourut infatigablement les nombreuses îles de l'archipel. Sa première préoccupation fut celle de charger quelques *indios ladinos* de la traduction en langue Tagal de l'*Acto de Contrición* de López afin de l'apprendre par cœur et l'utiliser pour l'évangélisation; il y recourait toutes les fois que la maîtrise imparfaite de la langue indigène rendait l'entreprise trop ardue. Son premier banc d'essai ce furent, les *estancias* autour de Manille, un univers de gens, chrétiens tout au moins dans la forme, des races les plus diverses – Espagnols, métis, Indiens, Noirs et autres esclaves importés de l'Inde portugaise – où les autorités ecclésiastiques rencontraient les pires difficultés à imposer des normes de conduites orthodoxes[40]. Sur requête expresse de l'archevêque Miguel Millán de Poblete, Sanvítores y fit de nombreuses missions où il mit d'emblée en pratique la procession nocturne avec son appareil de *saetas* et la récitation, en chœur, du rosaire :

> Hazian alto los Padres en medio del campo en algun puesto a proposito para que pudiessen oir todos; y despues de las Ave Marias por esperar que acabassen sus tareas los labradores, los esclavos, y assalariados; se empeçava por el Rosario de nuestra Señora, que rezavan en dos Coros Españoles, y Indios cada uno en su lengua; luego

[35] Je me réfère notamment à la mission qui commença au cours de l'Avent 1649 à Mexico (qui dura trois semaines) et qui fut poursuivie, dans les zones sous la juridiction du diocèse, jusqu'à Pâques 1650. Le père Francisco Javier Alegre affirme, en se fondant sur les *Litterae Annuae* de l'époque, que l'évêque don Juan de Mañosca s'était inspiré, pour cette initiative, de la mission faite peu avant dans le diocèse de Tolède en Espagne; voir F. J. Alegre S.J., *Historia de la Compañía de Jesùs de Nueva España*, édition sous la dir. de E. Burrus S.J., et F. Zubillaga S.J., Rome, 1956-1960, vol. III, p. 180-81. Voir également A. Astrain S.J., *Historia de la Compañía de Jesùs en la Asistencia de España*, Madrid, Administración de Razón y Fe, 1913, tome IV, p. 451-476. Sur le sujet, voir P. Broggi, *Culti e devozioni*... cit.

[36] F. Garcia S.J., *Vida y Martyrio de el Venerable Padre Diego Luis de Sanvítores*... cit., p. 96-97, en italique dans le texte original.

[37] Voir Serge Gruzinski, *Histoire de Mexico*, Paris, 1996, p. 255-262.

[38] F. Garcia S.J., *Vida y Martyrio de el Venerable Padre Diego Luis de Sanvítores*... cit., p. 99-100.

[39] La première édition des «Casos Raros» de López, publiée sous le pseudonyme de Cristóbal de la Vega, est celle de Valence en 1653, l'année même – fait curieux – où sortit à Bassano la traduction italienne par G. A. Remondini, sous le titre de «Casi, et avvenimenti rari della confessione, et sous le même pseudonyme; l'édition mexicaine sous la direction de Sanvítores, complétée par d'autres confessions sacrilèges, est de 1660.

[40] Voir H. de la Costa S.J., *The Jesuits in the Philippines, 1581-1768*, Cambridge Mass., 1961, p. 470-73.

se seguia la procession del Acto de Contricion, que andava por aquel campo, cantan los Padres las sentencias, ya en lengua Española, ya Tagala : despues les enseñavan los Mysterios de la Fe, el modo de confessarse, y otras cosas necessarias, y importantes : dezian siempre un exemplo contra el callar pecados, y con el Christo en la mano reprehendian este horrendo sacrilegio, rematando con el Acto de Contricion, y algunas Ave Marias por los que callan pecados en la confession, y otras necessidades espirituales, y corporales. Acabavase a las diez, o a las onze de la noche, y nunca parecia largo el tiempo a los oyentes[41].

Le mélange des éléments pénitentiels et catéchistiques, essentiellement orienté, comme toujours, vers l'objectif d'une bonne confession, reprend sans aucun doute la méthode à laquelle s'était initié Sanvítores au cours de la mission de Madrid faite par Jerónimo López. Le mélange de réalités ethniques différentes ne semble pas avoir constitué un obstacle au bon déroulement de la cérémonie, qui se poursuivait au contraire dans un bilinguisme ne manquant pas d'intérêt.

L'année suivante, ce fut au tour de la ville de Manille d'expérimenter pour la première fois la cérémonie d'une «mission de l'*Acto de Contrición*» pendant une octave; malgré les objections soulevées par certains, le succès fut tel que les personnalités les plus éminentes de la ville y participèrent et finirent par en devenir les instigateurs. De la capitale, Sanvítores se rendit également dans les villages agricoles indigènes qu'il avait visités l'année précédente et dans ce cas, comme au Mexique, il prit soin de diffuser le petit livre des «Casos Raros de confesión», tant en espagnol qu'en *Tagal* :

Al fin hizose la 1ª noche del octavaria con todas las circunstancias, y forma del Padre Geronimo Lopez [...]. El Principal de los Generales empezo llevando el Santo Christo en nombre de San Miguel y luego se fueron remudando, y las hachas tambien semejantes personajes. El Señor Governador embio ocho hachas, y su señoria creo que assistio encubierto. El Señor Arçobispo nos aguardo en su iglesia, y salio acompañando algun trecho [...]. Estuvo casi resuelto, que se repitiese en la misma forma todas la noches de aquel octavario; pero al fin se medio mas proporcionalmente, y se resolvio que saliesse tres noches para los Españoles dentro de Manila, y las noches de enmedio se hiciesse dentro de nuestra iglesia, solamente con un exemplo, que se vino a convertir en platica propria de mission; y el remate del acto de contricion era una disciplina, que hicieron todos con gran fervor, assistiendo siempre el Señor Governador [...]. Otros tres dias se hizo a los indios en su lengua en los pueblos, que estan al rededor de la ciudad, y no es creible lo bien que les ha asentado a los indios aquel

[41] *Ibid.*, p. 125-26.

modo de procession, y penetrantes voces, y tonos, y todo se hace puntualmente como en la lengua española[42].

Aux Philippines, comme au Mexique, la nouveauté représentée par ces missions résidait dans le fait qu'elles se déroulaient, à l'exemple de Europe, dans des paroisses administrées par le clergé séculier ou, plus rarement, par d'autres congrégations religieuses afin de raviver la foi des populations chrétiennes placées sous leur juridiction. Dans une société coloniale de plus en plus complexe et articulée, le problème du contrôle des croyances et des comportements de la population chrétienne, au même titre que les missions de conversion proprement dites, se posait avec une urgence grandissante; ce mélange ethnique exigea des jésuites et des autres ordres religieux une subtilité des stratégies d'évangélisation qui – fait curieux – reproduisaient des systèmes conçus à l'origine pour le contexte européen. L'ampleur de celles que l'historiographie contemporaine a convenu d'appeler «les missions intérieures dans un contexte extra-européen» fut le résultat d'une volonté explicite des centres de décision; elles furent menées selon des modalités empruntées à l'expérience des missions intérieures[43].

Toutefois, la transposition ne s'arrêta pas au ministère en milieu catholique. L'aspect singulier de l'affaire Diego Luis de Sanvítores réside dans le fait qu'il appliqua, avec les adaptations du cas, le système de l'*Acto de Contrición* – nocturne et diurne – même dans les missions auprès des infidèles, aux Philippines comme aux îles Mariannes où il se rendit en 1668. En l'occurrence, la cérémonie se révéla être l'agent principal de conversion, et conduisit à un grand nombre de baptêmes. Dans les îles Mariannes, lorsque le temps manquait pour la cérémonie de l'*Acto* proprement dite, le chant de *saetas* en langue indigène, dans les rues du village, servait à convier les indiens à l'explication de la doctrine; il précédait la visite de chaque maison du lieu, au cours de laquelle le chant continuait sous forme de prières aux fins d'obtenir des faveurs particulières pour la famille faisant l'objet de la visite :

Al entrar en algun Pueblo, aunque fuesse de los mas enemigos, enarbolava su vandera, y cantava por las calles unas coplillas que tenia compuestas, y eran invitatorio a oir la Doctrina Christiana. Si avia Cruz en el Pueblo, iba derecho a adorarla, y echa oracion, andava por todas las casas de el lugar, sin dexar ninguna, bautizando, y confessando, a los que tenian necessidad, y eran capaces, explicando en todas la Doctrina Christiana, y cantando algunas preces, que avia

[42] Copia de una carta del Padre Diego Luis de Sanvítores escrita en Philipinas a 22 de julio de 1663, ARSI, Philip. 13, f. 2r-v.

[43] Voir Broggio, *Culti e devozioni*... cit.

compuesto en verso Mariano, para pedir a Dios bienes temporales, y espirituales para aquella casa, y Pueblo[44].

Il ne s'agissait pas, ici, d'exhorter au repentir, comme en Espagne ou à Manille, mais au contraire, d'inviter les gens à l'écoute de l'explication de la doctrine chrétienne, ce qui était d'ailleurs d'usage dans les villages espagnols, où l'*Acto de Contrición* servait d'introduction à la mission et de convocation du peuple aux cérémonies on manifestations des jours suivants. De plus, les missionnaires donnaient un rôle fondamental aux enfants, un groupe liminal qui s'apprêtait à devenir le relais entre les ecclésiastiques et la population indigène :

> Aviendo corrido todas las casas de el lugar en esta forma, fabricava una Iglesia portatil, bien parecida al Portalico de Belen [...]. En este templo, que dedicava al Santo de el dia que entrava en el pueblo, dezia Missa; aqui se juntavan de dia, y de noche los niños, y demas gente, a oir la Doctrina Christiana, y él no cessava mientras estava en aquel pueblo, de enseñarlos todo lo que avia menester saber para la salvacion. Quedavan los niños, en quien se pega mejor, como cera blanda todo lo bueno, tan bien instruidos en la doctrina, y tan amantes de el gran Padre por los agassajos que les hazia, porque quantos regalillos le davan en los Pueblos eran para ellos, que le acompañavan en quadrillas, cantando la doctrina de un Pueblo a otro, para desafiar en materia de Catecismo a los niños del Pueblo donde se conducia la Mission. Al mas sabio en la doctrina, hazia Capitan de los demas, y entregava sus armas, y vandera, que era la Cruz. Con este Esquadron de Infanteria Mariana [...] dava el assalto a los Pueblos, sacando Dios de la boca de aquellos niños sus alabanças para confundir a sus enemigos [...]. Quando la priessa dava lugar, celebrava con toda solemnidad los bautismos, para ganar mayor veneracion al Sacramento. Si estava de espacio en la visita, hazia tambien el Acto de Contricion en la forma de el Venerable Padre Geronimo Lopez, que tenia traducido en lengua Mariana[45].

L'enfance, considérée depuis toujours comme un *status* social et existentiel aux contours ambigus et par certains aspects, inquiétants, allait devenir un des terrains privilégiés du disciplinement de l'époque qui suivit le Concile de Trente[46]. Dans ce but, des «écoles de catéchisme» se créèrent un peu partout en Europe, dont l'objectif était d'arracher les enfants à la rue et de les acheminer à la «croyance chrétienne» : première étape vers la fabrication de fidèles dévots

[44] F. Garcia S.J., *Vida y Martyrio de el Venerable Padre Diego Luis de Sanvítores*... cit., p. 236.

[45] *Ibid.*, p. 236-37.

[46] Voir O. Niccoli, *Infanzia, terra di frontiera*, dans Id. (dir.), *Infanzie. Funzioni di un gruppo liminale dal mondo classico all'età moderna*, Florence, 1993, p. 9-20.

et de sujets soumis[47]. De façon analogue, dès la première évangélisation des continents extra-européens par les ordres mendiants, l'instruction chrétienne des enfants et notamment de celle des fils de la noblesse indigène[48] fut l'objet d'une vigilance particulière. De même, la catéchèse des enfants fut, pour les jésuites missionnaires du Nouveau Monde, un des objectifs prioritaires; et Sanvítores, fidèle à cette optique, fonda un «séminaire d'enfants» dans l'île principale de l'archipel des Mariannes, pour les instruire et pouvoir les utiliser ensuite dans les missions[49] : ainsi, les enfants, étaient vus comme «de la cire molle» à modeler, une *tabula rasa* sur laquelle édifier la société de l'avenir, mais également, comme une porte entrouverte sur la collectivité, une voie d'accès aux adultes. De Jerónimo López à Diego Luis de Sanvítores, de l'Europe aux îles du Pacifique, les enfants avaient une part importante et active dans la mise en scène spectaculaire de la mission, substituant même, dans les villages indigènes, la foule des fidèles à la procession de l'*Acto de Contrición*.

Aux Philippines où les missionnaires se trouvaient très souvent confrontés à des situations de voisinage entre indiens baptisés et non baptisés, la ductilité de l'*Acto de Contrición* qui, comme nous l'avons vu, pouvait réunir des éléments pénitentiels et d'autres plus typiquement catéchistiques, fut une arme redoutable dans les mains de Sanvítores. Dans les archipels de l'Océan Pacifique où la musique avait toujours été un des vecteurs fondamentaux de la transmission des croyances et des coutumes traditionnelles[50], le chant s'adaptait

[47] M. Turrini, *Riformare il mondo a vera vita cristiana : le scuole di catechismo nell'Italia del Cinquecento*, dans *Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento*, VIII, 1982, p. 407-489. Au sujet d'un exemple d'institution ecclésiastique destinée au contrôle de l'enfance au XVII[e] siècle : voir F. Fineschi, *I Monellini della Quarconia. Controllo pubblico e disciplinamento dei fanciulli in un istituto fiorentino del Seicento*, dans O. Niccoli (dir.), *Infanzie*... cit., p. 252-286.

[48] Voir P. Borges O.F.M., *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*, Madrid, CSIC, 1960, p. 393-415.

[49] Les enfants les plus préparés «acompañavan a los Padres en las Missiones, sirviendoles de Interpretes, y Catequistas»; voir Francisco Garcia S.J., *Vida y Martyrio de el Venerable Padre Diego Luis de Sanvítores*... cit., p. 240.

[50] García décrit de la façon suivante les cérémonies des *Indios* des îles Mariannes où le chant joue un rôle prépondérant : «Juntanse doze, o treze, y puestas en rueda, sin moverse de un puesto, cantan en verso sus historias, y antiguedades, con punto, y consonancia de tres vozes, tiples, contraltos, y falsetes, que suele compañar, llevando el tenor alguno de los Principales, que assisten a estas fiestas. Acompañan a las vozes las acciones de las manos, con que van jugando con las derechas unas medias lunas, y con las izquierdas unas cajuelas de cascabeles, y conchillas, que les sirven de castañuelas; y esto tan a compás, y con meneos, y acciones tan significativas de lo que dizen, que causa no poca admiracion, ver la viveza con que aprenden las cosas a que se aplican»; *ibid.*, p. 201; en ce qui concerne les Philippines, voir H. Costa S.J., *The Jesuits in the Philippines, 1581-1768*, Cambridge Mass., 1961, p. 141; W. J. Summers, *The Jesuits in*

parfaitement à l'univers culturel indigène. Il est intéressant de souligner aussi l'évolution du symbolisme de l'*Acto de Contrición* dans sa transposition hors de l'Europe. On se souviendra, en effet, qu'en Espagne, les missionnaires confiaient l'efficacité de la cérémonie à un son qui devait entrer «por sus casas, puertas, ventanas, y aposentos, obligandoles a oir la palabra de Dios»; dans les villages des Mariannes, les jésuites entraient physiquement dans les maisons, pour baptiser et confesser. Certes les dimensions réduites des villages indigènes le permettaient; mais le principe inspirateur de la démarche, autrement dit, aller au-devant de ceux qui avaient besoin d'un guide spirituel, était identique.

D'autres aspects également témoignent de la transposition des méthodes européennes aux Philippines, spécialement pour ce qui concernait la pérennité des effets de la mission. L'instruction des indiens jugés les plus capables faisait, dans cette optique, l'objet d'une sollicitude particulière, car dans les situations de pénurie de personnel missionnaire, ils avaient la tâche de catéchiser les autres Indiens, de baptiser les enfants, d'aider à mourir chrétiennement en récitant l'*Acto de Contrición* au moment du trépas. Dans les Philippines, à la fin de chaque mission, Sanvítores :

> [...] dexava en cada pueblo, y estancia, una tabla, en que estava escrita la instruccion en Lengua Tagala, y Española; y instruia con mayor cuydado a alguno que veía mas capaz, encargandole, que en tales dias que señalava, congregasse todo el pueblo, y leyesse la tabla, y rezassen el Rosario de nuestra Señora[51].

Le souci de prolonger le plus possible les effets de la mission était celui-là même qui, en Espagne, poussait Jerónimo López, afin que soient entretenues des pratiques de dévotion déterminées (notamment celles de l'*Acto de Contrición* et du rosaire) à confier à quelques prêtres de la ville la tâche de s'y appliquer régulièrement, spécialement au moment de l'Avent, du Carême ou dans des situations graves comme les guerres et les disettes[52].

Manila, 1581-1621. The role of Music in Rite, Ritual and Spectacle, dans J. W. O'Malley S.J., *et alii* (dir.), *The Jesuits. Culture, Science and the Arts, 1540-1773*, Toronto, 1999, p. 659-679.

[51] F. Garcia S.J., *Vida y Martyrio de el Venerable Padre Diego Luis de Sanvítores*... cit., p. 126.

[52] [López] dexava en los Pueblos donde la azia [la mission], introducido, el uso saludable de la practica del Acto de Contricion [...] [y] encomendava el cuydado de esta devota funcion, a algun sacerdote zeloso, y exemplar, rogandole, que por lo menos procurasse, que cada año se practicasse quatro, o seis vezes este santo exercicio, en tiempo de Adviento, Quaresma, Iubileo, y de alguna necessidad o calamidad publica. [...] Tambien se valió el V. P. para conseguir la perseverancia de sus oyentes [...] de la devocion del Santo Rosario de Nuestra Señora, plantando en los Pueblos el uso de rezarlo a coros todos los dias, o por lo menos los de Fiesta, en la Iglesia [...] a son de campana. Y para que no afloxasse, andando el tiempo el uso de este saludable exercicio, dexava señalado un Sacerdote devoto, que presidiesse a esta funcion, y la governasse, conservasse, y promoviesse», M. de la Naja S.J., *El Missionero Perfecto*... cit., p. 119.

Sanvítores ne se limita pas à transplanter en Extrême-Orient des cérémonies déjà en usage dans la mère patrie : il conçut des techniques nouvelles qui tiraient profit de l'expérience acquise dans les missions intérieures. Je me réfère à celle qu'il appela «Misión de la Santísima Virgen», qu'il utilisa avec succès aux Philippines et aux Mariannes et dont le dessein était d'évangéliser les personnes qui vivaient loin des villages indigènes, cachés dans les montagnes, infidèles ou chrétiens clandestins qui voulaient échapper aux autorités espagnoles. La singularité de ce système résidait dans le fait que ce n'était pas Sanvítores qui allait, en personne, à la recherche des «brebis égarées», mais de véritables «ambassadeurs», indiens chrétiens, munis de l'image de la Vierge et porteurs du message suivant : «Que la Madre de el Señor de el Cielo, el qual avia venido a visitar aquel monte (por medio de el Sacrificio de la Misa) le queria llevar consigo a su casa, si él se queria bautizar»[53]. Le fruit recherché de ces expéditions «par personnes interposées» était avant tout le baptême des infidèles et la confession des chrétiens, deux sacrements qui conduisaient également au salut de l'âme, mais aussi à l'abandon de la vie sauvage et au retour au sein de la communauté des convertis auprès desquels les jésuites[54] se rendaient périodiquement dans les «visitas». Lorsque ceci s'avérait impossible, on procédait à l'institution de nouvelles «visitas», qui, en l'absence d'ecclésiastique, pouvait être confiées aux soins de chefs indigènes, à la condition qu'ils fussent chrétiens de longue date.

La recherche des brebis égarées atteignait un tel niveau de minutie que bien souvent, elle était menée *ad personam*, et à l'évidence, l'utilisation systématique de ceux que Sanvítores appelait «guides», c'est-à-dire les laïcs transformés en missionnaires et envoyés à la recherche de ceux qui se soustrayaient à la mission, présupposait de la part du jésuite, une fois sur place, qu'il fit une collecte scrupuleuse d'informations sur le nombre, l'identité et la localisation des per-

[53] F. Garcia S.J., *Vida y Martyrio de el Venerable Padre Diego Luis de Sanvítores*... cit., p. 130.

[54] Dès le début du XVI[e] siècle, l'organisation des missions jésuites parmi la population Tagal se basait sur un système de résidences fixes, dans les villes principales des divers districts dont dépendaient hiérarchiquement d'autres villes plus petites où les pères résidaient de façon permanente et d'où ils partaient pour l'évangélisation des villages indigènes aux alentours, lieux appelés «Visitas». À partir de la troisième décennie du XVII[e] siècle, ce système s'étendit également aux missions des îles des Visayas où la présence stable de missionnaires dans les villages n'avait pas été prévue auparavant. Voir Horacio de la Costa, S.J., *The Jesuits in the Philippines*... cit., p. 266.

sonnes qui fuyaient la vie du village. Ce système rappelle beaucoup la façon dont en Europe les jésuites se servaient, avant de commencer leur mission, d'informateurs spéciaux, pour être mis au courant des fautes publiques («vices», «inconduites», faits publics de «luxure») que leur prêche allait dénoncer. Rien d'étonnant à ce que de telles indications aient été récoltées en confession; citons quelques instructions que López donnait aux missionnaires concernant les moyens de découvrir les concubins d'une ville missionnée :

> El modo de descubrir a los amancebados es este : preguntar al cura, si hay algo que remediar; pero este medio es costoso. El mas facil es quando se confiessan de que han murmurado de pecados, preguntar de quantas personas han murmurado, y si es publico. Si dicen : casi todo el pueblo lo dice, entonces les digo, me digan como se llaman, y que manera de gente, y que oficio tienen, y a veces que edad, y que vestido para estar sobre aviso de quien me viene a los pies, porque a veces estos tales hablan entre dientes, de manera que el confessor sino es que tenga noticia de antes, apenas puede hacer concepto de la enfermedad[55].

L'usage inquisitorial de la confession permettait non seulement au missionnaire de démêler la trame inextricable des connivences pour remonter aux complices du pécheur, mais aussi d'identifier sans possibilité d'erreurs les inconduites publiques, comme dans le cas mentionné ci-dessus, grâce à une série de questions précises et pressantes[56]; tout laisse à penser que Sanvítores s'est servi de ce genre de système pour obtenir les indications dont il avait besoin pour l'identification des fugitifs, dont le premier contact avec la mission était une personne qui leur était familière et appartenait à leur propre communauté. Ce n'est qu'après que les personnes ainsi retrouvées se rendaient là où Sanvítores les attendait pour le baptême ou la confession; en général, la rencontre revêtait une certaine solennité. L'approche progressive et les astuces de mise en scène avaient donc pour objectif d'arriver, de manière plus incisive encore, à gagner la confiance de ces brebis égarées. La contribution des «espions» se révélait par conséquent essentielle, comme l'était d'ailleurs l'insertion du missionnaire dans la dynamique du village espagnol,

[55] *Instruccion Pratica del V. P. Geronymo Lopez*... cit., ARSI, *Op. NN.* 360. L'habitude des missionnaires de se faire dire en confessionnal le nom des complices de la faute commise déchaîna, dans le Portugal du XVIII[e] siècle, la réaction du clergé diocésain, qui donna lieu à une polémique qui prit le nom de «sigillismo». Ludovico Antonio Muratori en rapporta la teneur dans son ouvrage destiné au public italien : *Lusitanæ Ecclesiæ religio in administrando poenitentiæ sacramento, et decretalis ea de re Sanctissimi Patris Benedicti XIV Pontificis*, Roboreti, ex typographia Marchesani, 1769; voir A. Prosperi *Tribunali della coscienza*... cit., p. 678.

[56] Voir A. Prosperi *Tribunali della coscienza*... cit., p. 667-679.

lorsqu'il s'informait et intervenait pour faire cesser une situation répréhensible ou pour apaiser un conflit sanglant. Le critère était toujours celui de la plus grande efficacité, car, grâce au système des ambassadeurs envoyés simultanément dans toutes les directions, Sanvítores était en mesure de dépister les personnes qui, autrement, auraient été très difficiles, sinon impossibles à atteindre, sans compter l'effet de propagation que pouvait provoquer le mouvement de population vers la «visita» où se déroulait la mission :

> [...] vinieron diez y seis Manguianes, y seis Christianos Cimarrones, que se bautizaron los primeros, y confessaron los segundos. Y con su exemplo, y la voz de los muchos que venian a bautizarse a aquella Visita, se davan por rendidos los mas remotos, y venian a buscar los Padres a este puesto, aun los de la otra contracosta de la Isla gastando diez, y mas dias de malissimos caminos por tierra llena de pantanos, malezas y aspereças[57].

La répercussion de la mission, l'écho que l'on réussissait à obtenir, étroitement liée au crédit que les missionnaires parvenaient à acquérir était probablement, en Espagne comme hors de l'Europe, l'objectif le plus important des jésuites. D'où les efforts des missionnaires pour désavouer les rumeurs sur les effets supposés mortels du baptême, qu'un Chinois avait répandues lors du séjour de Sanvítores aux Philippines, entraînant chez les autochtones le refus du sacrement ou des missionnaires eux-mêmes; ou l'habileté dont usèrent les missionnaires en Espagne pour transmettre au peuple une image d'extrême pauvreté ou de détachement des biens matériels; ou encore l'insistance avec laquelle on répétait, en Espagne toujours, que les fautes révélées en confessionnal, si graves fussent-elles, ne pouvaient être déférées à l'Inquisition.

L'*Acto de Contrición* n'est certainement pas une invention de Jerónimo López, dans la mesure où des cérémonies de ce genre étaient assez usuelles dans la pastorale missionnaire des jésuites comme d'autres ordres religieux. Ambrosio Ortiz, auteur de la traduction italienne de la «Historia» de Francisco García, fournit une série d'indications concernant l'usage qui en était fait auparavant, et nous révèle que dès l'origine de la Compagnie de Jésus, des personnages comme Simão Rodrigues au Portugal ou saint François Xavier en Inde avaient coutume de sortir la nuit dans les rues en poussant de terrifiants appels d'exhortation au repentir ou simplement d'invitation à une explication de la doctrine[58]. La référence n'est pas, à mon

[57] F. Garcia S.J., *Vida y Martyrio de el Venerable Padre Diego Luis de Sanvítores*... cit., p. 174.

[58] Voir A. Ortiz S.J., *Istoria della Conversione*... cit., p. 657. Jésuite espagnol,

avis, le fait du hasard : compagnons d'Ignace, Rodrigues et François-Xavier effectuèrent leur apostolat, l'un au Portugal (malgré son désir de partir pour l'Orient) et l'autre aux Indes Orientales où il allait devenir le paradigme du missionnaire du nouveau monde. En 1540, ils firent, ensemble, de l'apostolat dans les rues de Lisbonne et ne furent séparés que par la décision des autorités de l'Ordre d'envoyer, seul, François-Xavier aux Indes Orientales[59]; même après leur séparation, ils conservèrent des liens d'amitié très forts et se tinrent en étroit contact épistolaire, s'informant mutuellement de leur activité d'évangélisation respective[60]. Le parallèle Rodrigues – François-Xavier, que fait Ortiz, entendait probablement faire écho au binôme Guillén – Sanvítores, notamment à propos de l'échange de correspondance. Que les deux compagnons d'Ignace aient adopté des stratégies apostoliques similaires, à des milliers de kilomètres de distance, constitue un précédent illustre de l'histoire Guillén-Sanvítores et met en lumière, une fois de plus, l'unité *ab initio* de la vocation missionnaire, mais également des méthodes utilisées dans les missions en Europe comme en dehors de celle-ci.

À travers d'autres exemples – qu'il n'est pas possible de développer dans ce cadre[61] – Ortiz veut nous faire pénétrer au cœur de l'*Acto de Contrición*. À bien des égards, l'essentiel de ce type de cérémonie ne résiderait pas dans la procession elle-même, aspect dominant du rituel du XVII[e] siècle[62]. Les rapports ne font pas la moindre allusion à la composition et à l'ordonnancement du cortège des fidèles, aspect pourtant essentiel dans les processions – notamment dans celles qui eurent lieu en dehors des missions – puisqu'il fut à l'origine d'une kyrielle de querelles en matière de préséance. Les protagonistes par excellence de l'*Acto de Contrición* semblent en revanche avoir été les *saetas*, grâce auxquelles les religieux, armés de clochette et de crucifix, attiraient l'attention du peuple tantôt pour exhorter au repentir tantôt pour inviter les enfants à l'explication de la doctrine, tantôt, comme dans le cas de López, pour commencer la mis-

recteur à Guadalajara et procurateur du Collège Impérial de Madrid, Ortiz finit ses jours au collège de Naples (il mourut en 1715).

[59] Voir F. Rodrigues S.J., *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, Pôrto, 1931, tome I, p. 257-280. Concernant les missions intérieures du Portugal, voir F. Palomo del Barrio, *Fazer dos campos escolas excelentes. Los jesuitas de Évora, la misión del interior y el disciplinamiento social en la época confesional (1551-1630)*, Lisbonne, 2003.

[60] Voir dans ce même volume «L'affaire Rodrigues», en particulier son versant indien, présenté par Ines G. Županov (NdE).

[61] Sur les origines de l'*Acto de Contrición*, voir P. Broggio, *Culti e devozioni...* cit.

[62] A. Prosperi, *Tribunali della coscienza...* cit., p. 682.

sion. Le but était de toute évidence celui de «réveiller» les fidèles de leur torpeur et indifférence.

Dès le milieu du XVII[e] siècle, dans les processions nocturnes centrées sur la figure du Christ crucifié, l'usage de l'oraison jaculatoire était devenu coutumier pour la prédication à la population, même dans d'autres congrégations religieuses. Pour ne parler que de l'Espagne, le frère mercédaire Diego Serrano Sotomayor, évêque de Segorbe entre 1639 et 1652, introduisit, dans cette ville, l'usage de :

> [...] ir algunos fervorosos sacerdotes de noche con el crucifijo en las manos, dos luces y una campanilla, interrumpiendo el silencio con algunas sentencias doctrinales, que como saetas atraviesan los corazones más duros, y haciendo en las plazas algunas breves exhortaciones para mover al dolor de los pecados[63].

Vers la fin du siècle, José de Carabantes, missionnaire capucin, recommandait à tous les prédicateurs l'*Acto de Contrición* nocturne, bien qu'il le déconseillât dans les villes d'une certaine étendue[64]; fray Gabriel de Santa María – mercédaire déchaux, auteur en 1648 d'un traité sur la prédication – y avais aussi largement recours dans ses sermons en vers rimés qu'il appelait «saetas»[65].

Pour l'Italie, l'un des plus célèbres en la matière est le rapport de mission de Scipione Paolucci en 1651 qui décrit des processions analogues à l'*Acto de Contrición*[66]. Quelques années plus tard, les missions de Paolo Segneri l'aîné, en Italie septentrionale et centrale, incluaient une grande variété de processions, diurnes et nocturnes, qui se déroulaient, elles aussi, selon des modalités semblables à celle de l'*Acto* de López et au cours desquelles les «saetas» étaient remplacées par les «svegliarini dell'anima cristiana»[67]. La structure du

[63] D. Costa y Bafarull, *Memorias de la ciudad de Solsona y su iglesia*, Barcelone, 1959, tome I, p. 384, cité par A. Dominguez Ortiz, *Aspectos sociales de la vida eclesiástica en los siglos XVII y XVIII*, dans R. Garcia Villoslada S.J., (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, IV, *La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, Madrid, 1979, p. 13.

[64] Voir J. de Carabantes O.F.M. Cap., *Practica de missiones, sermones de mission y zelo de las almas*, León, en la Imprenta de la Viuda de Agustin de Valdiviesso, 1674, p. 126.

[65] Voir G. de Santa Maria, *El predicador apostólico y obligaciones de su sagrado ministerio*, Séville, 1684; F. Herrero Salgado, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1996, p. 260.

[66] S. Paolucci S.J., *Missione de' Padri della Compagnia di Gesù nel Regno di Napoli*, Naples, 1651, p. 13-14.

[67] «La Procession s'étant beaucoup étirée, le Père cessait de réciter le Miserere, et tous observant un grand silence, il commençait à dire à haute voix et deux par deux, les vers ci-dessus mentionnés du «*svegliarino*» de l'âme chrétienne, qui comme nous l'avons déjà dit ci-dessus, étaient répétés par les autres successivement dans la rue qui était toute illuminée de lampes à huiles ou de flambeaux aux fenêtres et de feux allumés de temps à autres aux coins de la rue. Arrivés en-

«svegliarino», tel qu'il apparaît dans les textes imprimés que Segneri avait coutume de laisser là où il passait, se distingue quelque peu de celle des «saetas» de López, dans la mesure où la phase d'injonction, qui résumait le sujet, était suivie de la «predichina» (petit prêche), elle-même suivie d'un acte de «repentir de l'âme» et d'une «oraison». Mais le «svegliarino» se concluait par une autre phrase, identique à celle du début, qui rappelle beaucoup la «saeta» des missions espagnoles : «Rappelle-toi toujours qu'il te faudra mourir»; ou «en enfer tous les malhonnêtes et les prostituées»; ou encore : «en enfer, celui qui omet par honte de confesser ses péchés mortels»[68]. L'aspect qui frappe le plus, dans l'exemple italien, est l'absence de finalité catéchistique de ce genre de processions – notamment celles de Segneri – et l'insistance sur les éléments pénitentiels, amplifiés par des expédients spectaculaires auxquels recourait le missionnaire, comme se présenter «la corde au cou, des chaînes aux pieds et la couronne d'épines sur la tête» et se flageller aux fins de «pousser à la componction»[69].

Même dans le Nouveau Monde, on rencontre, avec une fréquence surprenante, l'emploi de l'*Acto de Contrición* dans les missions «volantes» ou «populaires» – jusque dans les missions *ad infedeles* – du Mexique au Pérou, du Chili au Nouveau Royaume de Grenade (Colombie et Panama actuels). Il s'agit en grande partie de témoignages tardifs, remontant aux trois dernières décennies du XVII[e] siècle. Il semble peu probable que cette diffusion soit la conséquence directe du passage de Sanvítores au Mexique. Il est plus vrai-

suite à une grande place, on si arrêtait en observant l'attitude précédemment décrite, toutes les femmes étant retranchées devant la table où un musicien chantait deux des susdits vers, sur lesquels il [le Père] faisait un bref et pressant discours : et la procession s'étant de nouveau mise en marche, elle s'arrêtait sur une autre place où l'on faisait la même chose. Finalement, dans un lieu proche de l'église, on faisait un dernier arrêt où après le chant du musicien, un autre bref discours et la discipline, tous s'abîmaient en contrition», *Avvertimenti a chi desidera impiegarsi nelle missioni del V. P. Antonio Baldinucci della Compagnia di Gesù*, ARSI, Op. NN. 97, f. 13r.

[68] Le titre de ces feuillets qui, une fois pas semaine, devaient être tirés au sort d'une bourse spéciale était «Ventura di 16 predichine o devoti svegliarini»; voir V. Soncini, (Sac.), *Il P. Paolo Segneri (1624-1694) nella storia dei Farnese a Parma con lettere e documenti inediti*, Turin, 1925, p. 23-33. Voir aussi C. Faralli, *Le missioni dei gesuiti*... cit., p. 111. Des processions de ce genre sont également présentes dans la relation imprimée de la mission faite à Bitonto en 1646; voir G. B. D'Elia S.J., *Relatione di una missione fatta da due Reverendi Padri della Compagnia di Giesù nella città di Bitonto del Regno di Napoli nell'anno MDCXLVI*, dans Trani et dans Bologna, 1647.

[69] G. Orlandi C.S.S.R., *Missioni parrocchiali e drammatica popolare*, dans *Spicilegium Historicum Congregationis Sanctissimi Redemptoris*, XXII, 1974, fasc. 1, p. 329-30. Voir aussi dans le présent volume la contribution de Bernadette Majorana.

semblable, en revanche, que l'*Acto* se soit diffusé dans le Nouveau Monde à partir de 1640 environ[70], parallèlement au développement des missions «volantes».

Si des cérémonies analogues à l'*Acto* avaient une telle diffusion en Europe et dans le Nouveau Monde, dans la Compagnie de Jésus comme dans d'autres ordres religieux, pourquoi, donc, les sources parlent-elles avec insistance de l'«invention» de Jerónimo López? Au-delà de la tentative évidente de s'approprier la paternité d'une cérémonie qui deviendra avec le temps le signe distinctif des missions dans le monde ibérique, il est permis de penser que le missionnaire de Gandia remit au goût du jour une technique pastorale que les jésuites employaient depuis toujours, en lui donnant une structure codifiée, en institutionnalisant sa pratique hors des missions, afin de la transformer en une véritable dévotion, comme le «chemin de croix» de San Leonardo da Porto Maurizio, en plein XVIII[e] siècle[71]. On doit également à López, l'introduction de l'*Asalto General*, une variante de l'*Acto*, reprise ultérieurement par les missions de Tirso González, au cours desquelles plusieurs cortèges, généralement quatre, parcouraient en même temps les rues de la ville pour aboutir au même point. Ce fut surtout l'aspect de la piété et celui de la «mission continue» que l'on tenta d'implanter en Italie pendant le généralat de Tirso González de Santalla : en 1692, le père Francesco Tinelli, auteur, entre autres, d'un abrégé sur la vie de Diego Luis de Sanvítores, présenta aux autorités de l'Ordre, un «Traité sur l'Acte de Contrition» pour que soit adoptée la cérémonie de Jerónimo López dans les missions italiennes[72].

[70] Voir P. Broggio, *Culti e devozioni*... cit.

[71] Voir R. Colombo, *Il linguaggio missionario nel Settecento italiano. Intorno al Diario delle Missioni di S. Leonardo da Porto Maurizio*, dans *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, XX, 1984, p. 369-428; M. Rosa, *Settecento religioso. Politica della Ragione e religione del cuore*, Venise, 1999, p. 259-260; O. Niccoli, *La vita religiosa*... cit., p. 172.

[72] Il semblerait que le traité lui-même se soit perdu; il ne reste que la lettre de Tinelli et des observations écrites par le Père Ambrosio Ortiz, dans laquelle on met précisément en évidence l'institutionnalisation de la pratique de l'*Acto de Contrición* dans de nombreuses villes espagnoles : «En la ciudad de Salamanca, se hace todos los años por la quaresma el sabado ante dominicam 4[am] quadrigesima; y salen quatro esquadras por quatro partes distantes unas de otras, para coger toda la ciudad; y a esto llamaba el V. P. Geronimo Lopez assalto general [...]. A este modo se hace todos los años tambien en Valladolid, Segobia, Santiago, y otras ciudades, en las quales la disposicion para publicar el subile de las doctrinas y mover la gente es salir con el acto de contricion [...]. En Alcala de Henares se hace cada tercer año Mission, y esta empieza con el acto de contricion, y lo mismo es en otros colegios de la Provincia de Castilla, de Toledo, de Aragon, etc.», *Padre Francesco Tinelli propone un trattato circa l'Atto di Contritione e sue risposte*, ARSI, *Ven.* 106 II, ff. 408r-v. Dans d'autres passages de la lettre, il insiste, avec une vigueur particulière, sur la nécessité d'empêcher que les femmes parti-

En réalité, qu'il s'agisse des jésuites, des mercédaires, des capucins ou du clergé séculier, il ressort des sources que l'institutionnalisation de ce type de cérémonies remonte aux environs des années 1640 : période de mutation dans l'histoire de l'apostolat, en Europe comme dans le Nouveau Monde, qui prélude à une phase de maturation de la pastorale populaire qui ne manqua pas de faire sentir ses effets sur les orientations des autorités ecclésiastiques et sur les stratégies utilisées[73].

Il faut en outre signaler un autre aspect important : la particularité itinérante de l'*Acto de Contrición* qui, comme nous l'avons vu, pouvait prendre des tournures tantôt purement pénitentielles tantôt exclusivement catéchistiques, comme dans le cas de la procession de la doctrine. Les protagonistes de la diffusion de l'*Acto de Contrición*, eux-mêmes, font remonter son origine à des pratiques de catéchèse; et ce fut précisément grâce à sa ductilité intrinsèque que la cérémonie codifiée par López put être exportée hors d'Europe et même s'implanter avec succès dans les missions de conversion proprement dites[74]. Dans la pratique missionnaire en vigueur dans les régions de la péninsule Ibérique, les deux aspects de la procession – pénitentielle et catéchistique – étaient si souvent confondus qu'il est légitime de convenir que, dans les missions espagnoles, la catéchèse était un objectif tout aussi important que celui de la réforme des mœurs et de la réconciliation sociale. Il serait peut-être temps de nuancer la distinction rigide existant entre les missions de catéchèse et les missions pénitentielles qui a prévalu jusqu'à présent dans ce domaine de recherche, selon laquelle les premières auraient pris pied dans les zones à risque de contamination hérétique exclusivement, tandis que les secondes auraient trouvé une large application en Espagne et en Italie. Les «cérémonies publiques, destinées à avoir une grande incidence émotive»[75] ne sont pas, comme nous avons eu l'occasion de le mettre en évidence, en contradiction avec l'initiation du peuple à la doctrine chrétienne; et à la lumière de l'état actuel des recherches, il ne me semble pas correct d'affirmer que la mission pénitentielle ait été un modèle gagnant l'Italie depuis l'Espagne l'Italie par le biais des territoires méridionaux soumis à la couronne espagnole[76]. En effet, il est clair que même à la fin du XVII[e] siècle les missions espagnoles ne se caractérisaient pas par les excès spectaculaires, si critiqués au siècle suivant, que présentaient, au contraire, les missions jésuites italiennes et notamment celles de Segneri en Italie septentrionale et centrale[77]. Les études menées par Jean-Pierre Dedieu montrent nettement que la catéchèse des masses constituait une des finalités prioritaires des hiérarchies ecclésiastiques ibériques, poursuivies, le cas échéant, devant les tribunaux inquisitoriaux. Au début du XVII[e] siècle, la population ibérique avait un niveau de connaissance de la doctrine chrétienne non seulement acceptable, mais sans doute supérieur à celui de la France (et sûrement de l'Italie)[78]. Il est probable que de tels résultats aient été obtenus, aussi, grâce aux campagnes missionnaires des ordres religieux; et seule une étude méticuleuse du rapport entre ces dernières et les autorités épiscopales pourra, dans l'avenir, fournir des éclaircissements sur le rôle de la mission dans la politique ecclésiastique de l'Espagne d'Ancien Régime.

Paolo BROGGIO

(traduit de l'italien par Claudine STALMARSKI)

cipent à la procession. Ce manuscrit et celui du P. Antonio Baldinucci m'ont été signalés par Bernadette Majorana, que je remercie vivement.

[73] Voir P. Broggio, *Culti e devozioni*... cit.

[74] Au-delà du cas de Sanvítores chez les Indios infidèles des Philippines et des Mariannes, on trouve des exemples intéressants dans les rapports de mission de conversion au Mexique où la cérémonie de l'*Acto de Contrición* se superposait souvent à la récitation nocturne, en chœur, du rosaire, imposée par les missionnaires; voir, par exemple, la lettre du Père Javier Palavicino sur les missions dans la région de Tepozotlán en 1681, ARSI, *Mex.* 17, f. 471.

[75] R. Rusconi, *Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII)*, dans *Storia d'Italia, Annali 4, Intellettuali e potere*, Turin, 1981, p. 1007.

[76] Voir G. Orlandi C.S.S.R., *Missioni parrocchiali*... cit., p. 317.

[77] Voir Bernadette Majorana, *Le missioni popolari*... cit.; Id., *Missions et missionnaires*... cit.

[78] Cfr. J.-P. Dedieu, *«Christianisation» en Nouvelle Castille. Catéchisme, communion, messe et confirmation dans l'archevêché de Tolède, 1540-1650*, dans *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XV, 1979, p. 261-294; Id., *L'administration de la foi. L'Inquisition de Tolède, XVI[e]-XVIII[e] siècle*, Madrid, 1989.

MARIE-LUCIE COPETE ET BERNARD VINCENT

MISSIONS EN BÉTIQUE

POUR UNE TYPOLOGIE DES MISSIONS INTÉRIEURES

L'intérêt suscité par les missions lointaines a été depuis un peu plus d'une décennie accompagné de celui que l'on a porté aux campagnes d'évangélisation menées en Europe par les ordres religieux. Le nord du continent et surtout les régions limitrophes des pays de Réforme ont fait l'objet d'études qui ont mis en relief l'offensive reconquérante de l'Église[1]. Les pays méditerranéens ont offert un éclairage complémentaire, un paysage différent, des «Indes d'ici» comme les décrivent les récits des missionnaires et la perspective d'une comparaison avec les missions extra-européennes est alors apparue, non tant du point de vue des méthodes développées que de la ressemblance des sauvages de là-bas et des barbares d'ici. L'historiographie s'est alors essentiellement penchée sur les missions dans le monde rural que les lettres, nombreuses, des acteurs religieux de la Contre Réforme, découvrant l'isolement et l'ignorance des paysans, semblaient rendre omniprésentes. La réflexion a alors porté surtout sur les méthodes missionnaires et leur interprétation. L'histoire des missions intérieures témoigne de l'importance de cette première période de mise en place du ministère des missions entre 1540 et 1650. Or, l'activité s'est maintenue et s'est étendue au monde urbain dans lequel les jésuites s'étaient beaucoup investis dès la création de l'ordre.

Les missions dans l'Occident chrétien ont été aussi qualifiées de «missions populaires» car elles s'adressaient à un public non lettré, aux masses que l'Église avait semblé ignorer jusqu'à la mise en place de la réforme tridentine. Pourtant l'analyse des méthodes missionnaires, du déroulement presque stéréotypé des missions fait apparaître que si l'enseignement de la doctrine chrétienne ou du caté-

[1] Voir, par exemple, L. Châtellier, *La religion des pauvres. Les sources du christianisme moderne, XVI^e-XIX^e siècle*, Paris, 1993; C. Faralli, Le missioni dei Gesuiti in Italia (sec. XVI-XVII) : problemi di una ricerca in corso, dans *Bolletino della Società di Studi Valdesi*, n° 138, dic. 1975, p. 97-177; M. Scadutto, *Tra inquisitori e reformati. Le missioni dei Gesuiti tra Valdesi della Calabria e delle Puglie*, dans *Archivum Historicum Societatis Iesu*, XV, 1946, p. 16-76.

chisme, la prédication et la confession étaient inhérents à toute mission, les pacifications politiques ou sociales ne l'étaient pas moins. Que faut-il entendre alors par le terme de mission? S'agit-il seulement de campagnes d'évangélisation à partir des collèges dans les zones reculées des évêchés peuplées en majorité d'analphabètes peu encadrés par un clergé mal formé, parfois absentéiste ou faut-il également y voir de façon plus large, comme le suggèrent les missionnaires eux-mêmes, d'autres interventions en milieu rural ou urbain à visée apostolique et, d'une certaine manière, politique?

L'étude de l'activité missionnaire des collèges de la Compagnie de Jésus dans la province Bétique (Andalousie et Estrémadure) sur le long terme, entre 1550 et 1750, permet d'apporter quelques éléments de réponse. L'enquête prend appui sur les histoires de la province[2] et des collèges andalous[3] complétées par la correspondance de l'Assistance d'Espagne avec Rome et les rapports d'activité annuels de la Province ou des collèges andalous. Cette documentation est lacunaire car tous les collèges de la Bétique n'ont pas écrit leur histoire mais elle couvre l'Andalousie orientale et occidentale. Par ailleurs, ces documents n'englobent pas toujours les mêmes périodes : l'histoire du collège d'Antequera recoupe les années 1595-1637 alors que celle de Marchena va de 1565 à 1714. Les procédés sont cependant semblables : les rédacteurs utilisent les archives des collèges, on retrouve, quelquefois cités mot à mot, les rapports ou les lettres envoyées à Rome; l'histoire est présentée de manière chronologique, année par année, c'est le cas de l'histoire de la maison professe de Séville, ou par triennat de recteur, c'est le cas de celles de Málaga et de Carmona; elles reflètent toutes les activités du collège mais tendent à produire de longs développements sur les événements revêtant une grande importance, en ce sens ces histoires présentent les mêmes caractéristiques que la correspondance dans l'abondance d'éléments hagiographiques ou extraordinaires[4]. Elles

[2] M. de Roa, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Andalucía*, Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu, 6 G 7 et J. de Sanctivañez, *Historia de la provincia de Andalucia de la Compañia de Jesus por el padre Juan de Sanctivañez de la mesma Comp^a de IHS y Provincia*, Biblioteca Universitaria de Granada (= BUG), Cajas B-48, B-49 et B-50. Ces manuscrits datent de la première moitié du XVII^e siècle.

[3] Il s'agit des histoires des collèges de Grenade, Séville, Antequera, Carmona, Marchena, Andujar, Osuna, Cadix, San Lúcar de Barrameda, Úbeda, Jerez de la Frontera et Montilla.

[4] Sur la rédaction d'une histoire officielle de la Compagnie notamment sous le généralat de Aquaviva, voir A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jésús en la Asistencia de España*, Madrid, 1913, tome IV, et l'analyse de M. de Certeau, *La réforme de l'intérieur au temps d'Aquaviva*, dans *Les Jésuites. Spiritualité et activités. Jalons d'une histoire*, Paris/Rome, 1974, p. 53-69.

permettent cependant une approche quantitative des missions intérieures, de mesurer la couverture géographique de l'activité missionnaire dans la province Bétique et la complémentarité entre les collèges, elles contiennent des indications sur les missionnaires et sur les types de missions effectuées.

Géographie des missions en Bétique

La géographie des missions[5] s'articule sur celle des fondations obéissant ainsi aux *Constitutions* de l'ordre qui, dans la septième partie, lient itinérante et sédentarité[6], mais elle se fonde également sur le rapport aux pouvoirs locaux dans une stratégie de développement qui utilise les «circuits d'influence» pour «conquérir le corps par la tête, les masses par les élites»[7]. La Compagnie de Jésus a connu une expansion rapide en Andalousie, région dominée par une noblesse urbaine peu nombreuse mais influente, puissante et riche surtout dans sa partie occidentale. Les jésuites sont arrivés en Andalousie en 1552. Deux ans plus tard, des collèges ont été fondés dans les trois grandes villes de ce territoire méridional de l'Espagne : Cordoue (1552), Séville[8] et Grenade (1554). À la fin du siècle, l'ordre ignatien compte presque vingt établissements. Aux trois premiers se sont ajoutés : Montilla (1555), Trigueros (1562), Cadix (1564), Marchena (1567), Baeza (1570), Málaga (1572), Jerez de la Frontera (1575), Écija (1584), Cazorla et Úbeda (1589), Medina Sidonia (1590, puis 1610), Antequera (1599), Guadix (1598) et Fregenal (1599) auxquels s'agrègent dans la première moitié du XVII^e siècle ceux de Carmona, Andujar, Osuna (1615), San Lúcar de Barrameda (1636) et Jaén (1644). La présence jésuite en Bétique est déjà presque définitivement vertébrée cinquante ans après ses débuts.

Elle a tenu strictement compte de la répartition de la population, qui avait la particularité en cette province d'être très fortement urbanisée : à la fin du XVI^e siècle quarante pour cent au moins des habitants résidaient dans des noyaux de plus de dix mille habitants. Non seulement la Compagnie était installée avant 1555 dans les trois

[5] Michel de Certeau propose une «géographie de la pratique» dans «Le 17^e siècle français, dans *Les Jésuites*... cit., p. 71-109 et D. Deslandres, Une «esquisse géo-historique» des missions françaises intérieures et lointaines, dans *MEFRIM*, 109, 2, 1997, p. 505-538.

[6] «La Compagnie ne cherchera pas seulement à aider le prochain en se rendant dans une région ou dans une autre, mais également en résidant de façon continue en certains lieux, comme c'est le cas dans les maisons et les collèges», Ignace de Loyola, *Constitutions*, dans *Écrits*, Paris, 1991, p. 555.

[7] *Ibid.*, p. 559, note c et p. 548, note e.

[8] La maison professe sera fondée en 1580 et à la fin du XVI^e siècle, le collège anglican.

cités majeures, mais ensuite la création des collèges connut une remarquable régularité et à la fin du XVI[e] siècle toutes les villes ayant plus de quinze mille habitants, sauf Jaén, possédaient un établissement jésuite. Finalement les vingt-deux collèges existant au milieu du XVII[e] siècle appartenaient à des villes dont la population dépassait dix mille habitants à cinq exceptions près : Trigueros, Guadix, Cadix, Medina Sidonia, San Lúcar de Barrameda. Les trois dernières villes étaient situées dans la même zone stratégique, entre détroit de Gibraltar et embouchure du Guadalquivir, et relativement peu peuplée en raison de la menace que représentaient alors les entreprises corsaires, tant maghrébines qu'européennes du nord. Les Anglais firent le siège de Cadix en 1596 et 1625. Cependant l'importance du commerce avec le monde américain favorisait le dynamisme de ce secteur si bien que la population de San Lúcar de Barrameda atteignait les dix mille habitants au moment de la fondation du collège jésuite (1636) tandis que celle de Cadix faisait plus que doubler entre la fin du XVI[e] siècle et le milieu du XVII[e] siècle. Le cas de Trigueros et de Guadix est différent. Ces deux modestes localités ont été considérées dans le dessein jésuite comme des places frontières situées – l'une à l'ouest et l'autre à l'est – à la limite de zones montagneuses et peu peuplées. D'ailleurs le collège de Guadix aux ressources comptées connut toujours une vie difficile et fut vite abandonné. Guadix était par excellence le collège de terres nouvellement repeuplées par des individus appelés à combler les vides laissés par les morisques, ces crypto-musulmans contraints à l'exil par la Couronne espagnole en 1570. Beaucoup parmi les nouveaux arrivants étaient des personnes ayant été longtemps dépourvues d'encadrement spirituel. À en croire le père Pedro de León qui parcourut de nombreux villages à l'est et au nord de Guadix entre 1591 et 1600 les habitants de ces lieux éloignés de tout étaient de véritables «sauvages»[9]. Les paysans des terres à l'ouest et au nord de Trigueros étaient décrits de la même manière par le jésuite Martín de Roa. Ainsi le réseau des collèges tissé en Bétique au cours du premier siècle de la Compagnie de Jésus tout en étant extrêmement dense, vingt-deux établissements pour quatre-vingt-dix mille kilomètres carrés – un pour quatre mille cinq cents habitants environ -, ne permettait pas d'atteindre également toutes les parties du territoire de la province. Il ne fait pas de doute que dans un plan global de maîtrise de l'espace concerné, les missions ont eu une place essentielle.

[9] Pedro de León, *Compendio de algunas experiencias en los ministerios de que usa la Compañía de Jesús, con que prácticamente se muestra con algunos acontecimientos y documentos el buen acierto de ellos, édition, introduction et notes, Pedro Herrera Puga, Grandeza et miseria en Andalucía. Testimonio de una encrucijada histórica (1578-1616)*, Grenade, Facultad de Teologia, 1981, p. 169.

Quatre seulement des communautés de plus de deux mille feux, donc ayant une population proche de dix mille habitants, en étaient dépourvues : Alcalá la Real, Martos, Utrera et surtout Lucena. Mais cette dernière assurément une grosse agro-ville pâtit de la proximité de Montilla, lieu d'implantation du quatrième collège de la province tandis qu'Utrera se trouvait proche à la fois de Cordoue, de Marchena et surtout de Séville, qui abritait à elle seule trois maisons jésuites. Le cas de Lucena est particulièrement illustratif. Il fut d'autant plus question d'y installer un collège vers 1560 que la noblesse locale faisait pression en ce sens. Le projet n'aboutit pas mais Sanctivañez ne manque pas de préciser que les missions y furent plus fréquentes qu'en aucun autre lieu, missions organisées depuis Montilla, Antequera ou Málaga.

La documentation détaille toujours avec précision les étapes de la fondation des résidences, collèges ou maisons professes. Les rapports aux acteurs sociaux, clergé, échevinages, moyenne et haute noblesse ont souvent été complexes, notamment en ce qui concerne les municipalités et l'aristocratie, et soumis à un examen approfondi de la part des autorités romaines décidées à préserver l'indépendance de la Compagnie, inscrite dans les *Constitutions*, et à assurer une viabilité économique aux établissements. Or, les comportements des élites locales[10] s'ils sont, dans une certaine mesure dictés par des critères d'ostentation ou de prestige[11], révèlent également des préoccupations politiques[12]

[10] La noblesse, notamment la haute noblesse, domine économiquement la région grâce à la possession de grands domaines mais aussi politiquement par sa participation massive aux gouvernements des villes.

[11] Voir, par exemple, A. Domínguez Ortiz, *Las clases privilegiadas en el Antiguo Régimen*, Madrid, 1973. Par ailleurs, la fondation de la plupart des collèges fait intervenir des sources de financements nobiliaires, municipales et, dans une moindre mesure, ecclésiastiques. Cependant, ce sont souvent des nobles qui sont nommés bienfaiteurs des collèges.

[12] À propos des écoles de la Compagnie de Jésus à Montilla – le collège est entièrement financé par Catalina Hernández de Córdoba, marquise de Priego-, le père Bustamante écrivait en 1559 à Diego Lainez : «Il me semble qu'il n'est pas de plus haut ministère dans la Compagnie. Que le Seigneur l'étende à toute son Église car je crois qu'il suffirait à la réformer entièrement. L'affection que le peuple porte à la Compagnie est si grande que je ne saurais l'exprimer car tous se rendent compte du grand bien que leurs enfants en retirent ainsi que des nombreux sermons et des continuelles confessions auxquelles les Nôtres s'occupent. Ils nous en sont grès et bénissent Madame la marquise d'avoir fait tant de bien dans leur village. Et si les seigneurs et les princes comprenaient ce qu'en termes de bon gouvernement, c'est-à-dire pour que leurs vassaux soient assujettis et obéissants, il leur importe de soutenir de telles écoles, dans leur propre intérêt à défaut de le faire par zèle pour Dieu, ils les fonderaient sur leurs terres et ils les doteraient de rentes et je crois qu'ils économiseraient une grande quantité d'argent sur celle, considérable, qu'ils dépensent en procès contre leurs sujets»,

et religieuses[13]. La trame des fondations à l'intérieur de la province de Bétique indique que les jésuites se sont installés là où les appuis étaient les plus solides et où les financements croisés des différents pouvoirs locaux étaient en mesure d'assurer la pérennité des activités propres à l'ordre.

Sur le terrain missionnaire, certains collèges, résidences ou maisons professes seront plus actifs que d'autres. Ainsi, Séville et Grenade développent une activité missionnaire intense alors que Cordoue semble s'être plutôt orientée vers l'enseignement, notamment à ses débuts. Néanmoins tous les établissements pratiquent les «activités habituelles» de la Compagnie dont les missions, chacun, si l'on en croit Roa, disposant d'une aire d'influence :

> [...] les collèges de chaque ville ont leurs propres zones de mission où à certaines périodes se rendent quelques pères. La maison professe de Séville, les madragues [...], l'Aljarafe, terre d'oliveraies connue depuis des siècles, où il y a de nombreuses bourgades fort importantes. Au collège de Cordoue revient une bonne partie de la plaine car le reste est près de Montilla, et la Sierra Morena où il y a beaucoup de localités anciennes [...] et d'autres endroits petits, hameaux ou fermes, une grande partie de la Beturia et de la région de Tordulos en fait, tous nécessitant grandement qu'on leur enseigne la doctrine. Le collège de Grenade jouit des Alpujarras et des villages et villes de sa région. Celui de Guadix, la vallée de Baza et le marquisat de Cenete et les villages de montagne de cette partie. Dans les autres collèges les pères missionnent sur les terres des villes où ils sont installés[...][14].

Archivum Romanum Societatis Iesu (= ARSI) – Hisp. 96 – fol. 368v (Grenade, 28/6/1559). Voir également, L. Châtellier, *La mission du XVIII^e siècle : aux frontières de l'esprit tridentin et de l'idéal des Lumières*, dans *MEFRIM*, 109, 1997-2, p. 757-766; M.-L. Copete et F. Palomo, *Des carêmes après le Carêmes. Stratégies de conversion et fonctions politiques des missions intérieures en Espagne et au Portugal (1540-1650)*, dans *Les jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches, Revue de synthèse*, n^os 2-3, avril-septembre 1999, p. 359-380; J. Contreras, *Procesos culturales hegemónicos : de religión y religiosidad en la España del Antiguo Régimen*, dans *Historia social*, n° 35, 1999, p. 3-22.

[13] Les élites locales cherchent, notamment dans la deuxième moitié du XVI^e siècle, à canaliser leurs élans mystiques qu'une partie d'entre elles avaient investies dans le protestantisme (un foyer important est démantelé à Séville dans les années soixante). Leur participation aux actes de charité et de piété des confréries témoigne de cette préoccupation, voir : M.-L. Copete, pauvreté et confréries jésuites en Espagne (XVI^e-XVIII^e siècle), dans M.-L. Copete et R. Capláu, *Identités périphériques. Péninsule ibérique, méditerranée, Amérique latine*, Paris, 2004, p. 109-139.

[14] «Y porque de una vez quede dicho lo que hay de misiones, añadiré aqui que tienen los colegios de cada ciudad sus comarcas y lugares señalados donde por tiempos se reparten en misiones algunos Padres. La Casa Profesa de Sevilla, las Almadrabas [...], el Aljarafe, tierra de olivares famosa en todos siglos y llena de muchos y muy grandes lugares. Goza el Colegio de Cordoba buena parte de la campiña porque la demás cae al derredor de Montilla, y la Sierra Morena [...] donde por la maravillosa fertilidad del suelo en el cual aun entre peñas y de medio de ellas brotan y se crian hermosisimos arboles, hay muchas y muy ricas poblaciones, antiguos municipios, colonias de romanos y muchos otros lugares pequeños, caserios y cortijos, por grande parte de la beturia y region de Tordulos, todas bien necesitadas de doctrina [...] El de Granada, las Alpujarras [...] y los pueblos y ciudades de la comarca. El de Guadix, la hoya de Baza y marquesado de Zenete y pueblos de la montaña por aquella parte que llamaban los antiguos Bastetania tomando el nombre de Basta o Baza, ciudad principal, cabeza y silla obispal de toda ella, region donde por la muchedumbre y pobreza de la gente que de nuevo vino a poblarla despues de la ultima rebelion de Granada tiene buen empleo el trabajo y mortificacion de los que se ofrecen a su mision. de los demas colegios salen a sus comarcas como de Trigueros...». Martín de Roa, *op. cit.*, p. 298-299.

[15] A. Molinié-Bertrand, *Au Siècle d'Or : l'Espagne et ses hommes. La population du royaume de Castille au XVI^e siècle*, Paris, 1985.

[16] «[...] los quales discurrieron por los pueblos de Ronda mui necesitados de doctrina y de administracion de sacramentos. Gastaron en esta mision dos meses

L'espace, on l'a vu, était structuré grâce au réseau de collèges en zones de missions. Il y eut des complémentarités, des interférences, des évolutions : les missions relatées dans les histoires des collèges de Málaga et d'Antequera sont identiques : mêmes lieux, mêmes dates, mêmes acteurs, il semblerait que ces missions employaient un religieux de chaque collège; Carmona ne jouit pas d'une aire de mission, c'est Séville, toute proche, qui missionne sur ses terres. Les exemples d'Antequera, Séville et Grenade vont nous permettre de mieux appréhender l'économie missionnaire de l'espace andalou.

Située entre Séville et Grenade, proche de Málaga, au milieu d'une vallée fertile, Antequera est, à la fin du XVI^e siècle, une ville peuplée et prospère. Elle a connu une forte croissance démographique au XVI^e siècle, sa population a presque doublé, elle est passée de 2414 à 4041 feux entre 1524 et 1591[15]. Les jésuites y ont installé une résidence en 1599 après trois missions pour tenter d'y fonder un collège. Ils sont douze au début du XVII^e siècle. Ils ont effectué une trentaine de missions jusqu'en 1635, date qui marque la fin de l'histoire du collège d'Antequera. Quelques missions dans les villages alentour vers 1623-1630, une mission en 1632 dans la paroisse périphérique de Saint-Jean, une mission dans la région de Cazorla (province de Jaén) mais leur activité est essentiellement concentrée dans le diocèse de Málaga. Ils sillonnent les régions de montagne et la côte à plusieurs reprises, souvent à la demande de l'évêque. En 1620, les pères Melchor de Gadea et Salvador de León, l'un du collège d'Antequera, l'autre du collège de Málaga, «parcourent les villages de Ronda qui avaient grand besoin qu'on leur enseigne la doctrine et qu'on y administre des sacrements. Cette mission a duré deux mois et demi et ils ont prêché et confessé dans vingt-huit villages»[16]. En

1622, deux autres pères, au cours d'un périple de deux mois, termineront la visite des trente-trois villages restant de l'évêché. Entre 1623 et 1630, les *montes* de Málaga, les villages de la *serranía* de Ronda, la côte de Marbella et cinq localités de celle de Málaga font à nouveau l'objet de missions. Les domaines de l'aristocratie retiennent également l'attention des jésuites. Ils se rendent deux fois dans le marquisat de Priego, entre 1626 et 1629 puis en 1631 et dans le marquisat de Ardales en 1630, 1633 et 1636. La durée des missions varie entre douze jours à Archidona en 1607, un mois et demi à Lucena au cours de la période 1617-1620, deux mois et demi lorsque le périple comprend plusieurs étapes – c'est le cas de la mission de 1620 des pères Melchor de Gadea et Salvador de León – et sept mois dans la région de Cazorla pendant les années 1614-1617. Elles sont souvent commanditées par l'évêque ou par un noble. Les missions des jésuites d'Antequera et de Málaga leur ont permis de couvrir tout l'évêché au cours des trente-cinq années que retrace l'histoire des collèges et les mêmes lieux ont parfois été visités plusieurs fois.

À Séville, comme à Grenade et à Cordoue, la Compagnie de Jésus développe, dès son installation, une activité missionnaire importante dans la ville même, auprès des marginaux et dans les milieux populaires, dans les lieux alentour, dans les villes proches et très vite dans toute l'Andalousie occidentale, l'Estémadure et la province de Jaén, notamment à Cazorla. L'histoire de la maison professe de Séville apporte des données sur les missions pour le premier siècle d'existence de la Compagnie de Jésus qui peuvent être complétées pour les années 1582-1616 par les mémoires de Pedro de León qui participe à une trentaine de missions, la plupart depuis Séville. On repère ainsi une mission lointaine aux Canaries, une mission urbaine à l'Arenal de Séville en 1562, des missions auprès des galériens et des travailleurs saisonniers mais surtout, comme à Antequera, des missions près de Séville et dans tout l'évêché enfin dans les évêchés voisins, mais dans une moindre mesure. Sur les quelques cinquante-six missions effectuées entre 1562 et 1629, vingt-huit concernent le seul évêché de Séville dont douze les villes et villages à quelques lieues de Séville; ces destinations représentent à elles seules pratiquement les trois quarts de l'activité missionnaire. Certains endroits reçoivent plusieurs années de suite la visite des missionnaires : San Lúcar de Barrameda, Vejer, Utrera, par exemple. Les sept missions dans les évêchés voisins de Séville concernent deux destinations : l'Estrémadure et la région de Cazorla; elles sont liées à

y medio y fueron 28 pueblos...». Archivo Histórico de la Compañía de Jesús de la Provincia de Toledo (= AHCJPT), *Libro de la Historia, principio, i progreso, del colegio de la Compañia de IHS de la ciudad de Antequera*, C-195, fol. 40v.

la fondation de résidences ou de collèges de la Compagnie. Ces régions sont d'autre part souvent décrites, à l'instar de la Galice ou des Asturies, comme particulièrement pauvres, sauvages et isolées.

La fondation d'une maison de la Compagnie n'empêche pas les pères sévillans de continuer à se rendre dans ces localités. Ainsi la fondation de Trigueros en 1562 est conçue comme un centre de missions dans les villages voisins. Trigueros, petit bourg de la province de Huelva, appartient au puissant duc de Medina Sidonia et sa région s'étend sur les domaines de riches seigneurs. Les missions sont nombreuses surtout dans la région de Andévalo :

> [...] région montagneuse et boisée dont les habitants sont rudes. Ils vivent dans un dénuement et pauvreté extrêmes, se nourrissent de peu, généralement de glands, exceptionnellement de pain de blé [...]. L'ignorance de ces gens élevés dans des déserts, loin de tout commerce avec les hommes, sans aucun enseignement chrétien, sans prêtres, sans sacrements, si frustres que certains d'entre eux ne savent même pas faire le signe de la croix, parlant une langue si barbare qu'il est difficile de les comprendre; ils se différencient fort peu dans leurs vêtements et façon de vivre des Indiens[17].

Trigueros dont la fondation serait liée à la fonction missionnaire reçoit pourtant la visite sporadique d'envoyés sévillans. C'est également le cas du collège de Carmona tout proche de Séville, à une trentaine de kilomètres seulement mais dont l'activité missionnaire est très réduite, neuf missions entre 1650 et 1743, des missions dans les paroisses périphériques des faubourgs de la ville et dans les lieux proches; par contre les jésuites sévillans s'y rendent à quatre reprises entre 1680 et 1743. Les mêmes constats peuvent être faits à propos du collège de Marchena dont les quinze missions effectuées entre 1565 et 1714 ont pour objet les villes proches, Morón, Lucena, Carmona, Puebla de Cazalla, les paroisses périphériques de Marchena et les lieux avoisinants ainsi que les terres du duc d'Arcos.

Le collège de Grenade se trouve dans une situation assez différente de quasi monopole en Andalousie orientale puisqu'il est de loin le plus important des six établissements de ce domaine géographique, alors que l'Andalousie occidentale en abrite quinze qui lui sont tous inférieurs en personnel. Grenade a en 1622, quatre-vingt seize jésuites alors que Baeza, Ubeda, Jaén, Guadix et Málaga n'en regroupent que soixante-sept à elles toutes. On ne s'étonnera

[17] «Es esta tierra montuosa y silvestre, los moradores comunmente ignorantes, grande su pobreza y miseria, simple el mantenimiento muy ordinariamente de bellotas y el pan de trigo por regalo [...]». Martín de Roa, *op. cit.*, p. 155.

dès lors pas que la contribution grenadine aux missions ait été considérable. Le collège fut fondé 1554 et dès 1556 son premier recteur le père Basilio parcourait les terres de Loja et d'Alhama. Peut-être s'agit-il de la toute première mission effectuée depuis Grenade. Toujours est-il que les suivantes furent très nombreuses sans qu'il nous soit possible de les comptabiliser. Tout du moins dans un premier temps car entre 1685 et 1741 l'histoire du collège en mentionne au moins cent trente-sept soit une moyenne proche de trois par an. Nous sommes tentés de penser que la période antérieure a connu un rythme presque aussi soutenu. Par exemple le Père Juan Toscano admis à la Compagnie en 1602 dépendit du collège de Grenade de manière ininterrompue jusqu'à sa mort en 1635. Or si l'on en croit son biographe : «Il faisait des missions presque tous les ans...il n'y a pas de recoin des évêchés de Grenade, Guadix et Almeria (j'en laisse d'autres de côté) qui n'ait joui en de nombreuses occasions de ce bienfait»[18]. L'activité missionnaire du Père Juan de Molina qui passe les huit dernières années de son existence (1657-1665) à Grenade fut tout aussi intense : «il parcourut toute la campagne de Andévalo et la frontière de l'archevêché de Séville, ceux de Grenade, Guadix et Almeria, les localités de la côte et de ces évêchés poussé par une infatigable convoitise du bien des âmes...»[19]. Les jésuites grenadins ont donc réalisé plusieurs centaines de missions – à coup sûr plus de trois cents, peut-être nettement plus – entre le milieu du XVI[e] et le milieu du XVIII[e] siècle. Ils ont, comme nous le disent les textes cités plus haut, inlassablement sillonné les territoires des évêchés de Grenade, Guadix et Almeria ces deux derniers dénués de toute fondation jésuite en dehors du fragile, tardif et limité collège de Guadix. Naturellement la Vega de Grenade, les *villas*, zone située au nord de la cité, la *costa* qu'en vertu d'une donation faite en 1640 les jésuites grenadins s'étaient engagés à parcourir au moins tous les deux ans, autrement dit les terres proches, furent privilégiées. La région d'Almeria distante de cent à deux cents kilomètres ne fut pas négligée mais l'éloignement limita les missions dont elle fut l'objet.

Plus au nord les jésuites pouvaient compter sur leurs compagnons de Guadix, de Jaén, de Baeza, d'Ubeda et d'Antequera. En revanche, ils ne négligèrent pas les places espagnoles d'Afrique du

[18] «Salía casi todos los años a misiones [...] no ay rincon en los obispados de Granada, Guadix y Almería (dejo otros) que no haya gozado muchas vezes este beneficio». *Historia del Colegio de san Pablo de Granada, 1554-1765*, Joaquín de Bethencourt et Estanislao Olivares (eds.), Grenade, 1991, p. 238.

[19] «Corrio el campo de Andévalo y frontera en el arzobispado de Sevilla, él de Granada, Guadix y Almeria, los lugares de la costa y de esos obispados con incansable ansia del bien de las almas...». *Ibid.*, p. 311.

Nord en réalisant au moins dix missions entre 1585 et 1696 en direction de Ceuta, Melilla, le Peñón de Velez de la Gomera ou Oran.

L'action missionnaire est donc, telle qu'elle apparaît en Andalousie, avant tout régionale. Les terres de l'évêché sont les destinations privilégiées des missionnaires, les zones reculées, parfois isolées mais aussi les bourgs et les villes. Cette couverture de l'espace apparaît également dans la répartition des missions entre les provinces de l'assistance péninsulaire[20]. Les territoires hors de la Péninsule, les colonies américaines, les Philippines ou les Canaries, les présides d'Afrique du Nord se présentent comme des espaces interrégionaux : on trouve en mission aux Canaries des pères d'établissements andalous et castillans, c'est également le cas à Oran. Ces missions extra-péninsulaires, parfois longues, sont réservées à certains missionnaires qui se consacrent plus durablement aux missions et se rapprochent des missions de spécialistes de la deuxième moitié du XVII[e] siècle et du XVIII[e] siècle. Les campagnes intérieures d'évangélisation reposent essentiellement sur les profès des collèges andalous dont la carrière se déroule dans les limites de la province et sur un réseau de fondations stratégiquement situées qui servent de «bases d'expéditions»[21] afin de dessiner un maillage opérationnel du territoire.

La couverture géographique est exhaustive bien que certains lieux ne fassent l'objet que d'une, voire deux missions alors que pour d'autres l'action est plus systématique. À partir des années 1630, après une période d'activité intense dans les campagnes, les villes sont à nouveau l'objet d'une attention particulière sous la forme d'assauts destinés en priorité aux milieux populaires. Au cours des deux premières décennies d'existence de l'ordre, l'intérêt des jésuites pour le monde urbain était lié à la fondation d'établissements et à l'évangélisation des marginaux à l'imitation d'Ignace de Loyola. La géographie des missions en Bétique doit maintenant être complétée et éclairée par une typologie des missions dont les caractéristiques relèvent de l'évolution de l'Institut.

[20] En 1592, par exemple, le père Bartolomé Pérez écrit à Rome : «Le procureur de cette province a discuté avec Votre Paternité de la division des provinces d'Andalousie et de Tolède pour savoir ce qui dépend de chacune d'elles en ce qui concerne les missions qui se font quelquefois et la fondation de collèges dans des villages dont on ne sait de quelle province ils dépendent...», ARSI, Hisp. 134, fol. 322r.

[21] B. Dompnier, *La Compagnie de Jésus et la mission de l'intérieur*, dans L. Giard et L. de Vancelles (eds.), *Les jésuites à l'âge baroque, 1540-1640*, Grenoble, 1996, p. 158.

Typologie des missions intérieures

1 – Les missions exploratoires

La mission est par définition limitée dans le temps. La durée, très réduite ou assez longue – quelques mois mais rarement plus – est en principe arrêtée au départ. Il est cependant un type de mission qui tout aussi provisoire que les autres peut exister le cas échéant pendant plusieurs années. Il s'agit de la mission destinée à évaluer les chances ou la pertinence d'une installation définitive. On peut dire que la plupart des collèges de la province Bétique ont fait à l'origine l'objet d'une mission. L'histoire du collège de Málaga est à cet égard éloquente. Le chapitre deux à pour titre «Des missions qui précèdent la fondation» et le chapitre trois commence par ces mots : «Le fruit recueilli au cours de ces missions dans cette ville fut abondant, mais tout était *temporaire* (*de paso*) et laissait espérer qu'il serait bien plus important si la Compagnie s'installait de façon *permanente* (*de asiento*) à Málaga...»[22]. L'opposition temporaire (*de paso*) – permanent (*de asiento*) est on ne peut plus claire. À Jerez de la Frontera il en alla de même. La première mission effectuée par le père Jorge Alvarez et le père Jerónimo de Portillo, qui n'allait pas tarder à partir au Pérou, eut lieu en mai 1567 et dura vingt-deux jours. Après une deuxième mission la Compagnie décida de s'implanter – le terme utilisé est à nouveau *de asiento* – et de louer une maison. Ce fut fait en 1573 et dès lors il est question de résidence, puis bientôt avec l'achat de maison en 1575, de collège. À Úbeda, le processus est identique. Après deux échecs de création de collège, Ana Luisa de Mendoza, épouse d'un secrétaire du roi, fait don en 1573 à la Compagnie d'une maison, d'une chapelle et d'un jardin où demeurent les pères qui effectuent des missions, principalement en temps d'Avent et de Carême depuis la ville voisine de Baeza. Les dons affluent si bien qu'il est question d'*asiento*. Pourtant la fondation du collège n'est entérinée qu'à l'occasion de la congrégation générale de 1593. Dans l'intervalle l'histoire du collège fait état d'une implantation au statut ambigu, qualifiée le plus souvent de résidence mais parfois de mission et résidence. On le voit, la mission est en toute circonstance la première étape indispensable sur la voie de la sédentarité. Première étape parfois sans grand lendemain ainsi à

[22] «Mucho es el fruto que en las misiones se hizo en esta ciudad pero todo era de paso y daba mayor esperanza de ser más colmado si la compañia estuviese de asiento en Málaga...». *Historia del colegio de la Compañia de Jesus de Malaga (1572-1759)*, Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu, 6 A 11.

Oran où la résidence fut abandonnée en 1572, au bout de cinq ans d'expérimentation.

2 – Les missions sectorielles

Les jésuites de Bétique consacrèrent une grande partie de leur apostolat aux malades des hôpitaux, aux prisonniers, aux prostituées etc... La spécificité des populations à encadrer apparaît non seulement dans l'activité missionnaire mais également dans la création de confréries, notamment lors de la normalisation du mouvement confraternel jésuite sous le généralat d'Aquaviva[23]. Dans le cadre de cette activité, des missions destinées à encadrer des populations spécifiques n'ont pas été rares plus particulièrement au cours des premiers temps de l'existence de la Compagnie sans qu'elles aient été abandonnées par la suite. Deux exemples illustreront cette démarche. Tous les documents insistent sur la singulière importance des missions auprès du personnel des madragues effectuées à la demande des ducs de Medina Sidonia. Ces derniers possédaient divers lieux côtiers entre Gibraltar et Cadix où des bancs de thon arrivaient au printemps afin d'aller pondre en Méditerranée. La pêche au thon, qui apportait de substantiels bénéfices à la maison ducale, était un travail extrêmement pénible, affaire de saisonniers venus de toute l'Espagne. Ces hommes rudes et violents constituaient une communauté provisoire de mille à deux mille individus aux comportements imprévisibles. La mission réalisée par les pères Diego López et Gregorio de Mata, venus de Séville en 1556 fut un grand succès[24]. L'expérience fut souvent répétée en 1561, en 1562... Le père Pedro de León y participa six fois entre 1582 et 1599, prêchant, confessant,

[23] Dans le projet de statuts de la congrégation de l'Immaculée Conception des membres du clergé de Séville, la deuxième partie concerne les publics que l'institution doit prendre en charge : prisonniers, malades des hôpitaux et des différentes paroisses de la ville, curés, orphelines, pauvres, Noirs, esclaves et domestiques, marins et galériens, morisques, enfants. La différenciation des divers secteurs touchés par les ecclésiastiques de la confrérie est explicite dans le texte. Cependant le statut social des esclaves et des domestiques étant proche, en marge du texte, le rédacteur précise : «Il est à noter qu'il ne semble pas convenable que ces domestiques soient rassemblés pour les sermons avec les Noirs et les esclaves parce qu'il paraît difficile de rassembler autant de monde dans une église – il y aurait beaucoup de bruit et de désordre – mais aussi parce que les seconds éprouveront des difficultés à accepter d'assister à une même séance avec des esclaves et feront [valoir] leur honneur...». Real Academia de la Historia, Jesuitas, tomo 109, 9/3682, doc. 78. Il semble bien que la différenciation sociale soit un trait structurel de l'apostolat jésuite.

[24] P. A. Solé, *Los pícaros de Conil y Zahara. Estudio histórico sobre los jesuitas y las almadrabas del duque de Medina Sidonia en la segunda mitad del siglo XVI*, Cadix, 1965. Voir également M.-L. Palomo, *Des carêmes après le carêmes...* cit.

jouant les intermédiaires lors des conflits, pourchassant blasphèmes et jurons.

L'attention portée aux musulmans ou aux crypto-musulmans ne fut pas moindre. Les jésuites étaient très sensibles au problème posé par les morisques qui d'ordinaire professaient l'islam dans la clandestinité. Or, François Borgia, général de 1567 à 1572, avait avant d'entrer dans la Compagnie de Jésus administré ses états du duché de Gandia majoritairement peuplés de morisques. De même toute la partie orientale de la province de Bétique était au moment de la fondation du collège de Grenade un fief morisque. Les religieux ne ménagèrent pas leurs efforts en direction de ces « nouveaux-chrétiens». Mais au-delà ils portaient une attention toute particulière aux musulmans, qu'ils aient appartenu à la chiourme des galères souvent stationnées dans le port de Séville ou celui de Málaga. Le zèle manifesté par les jésuites sévillans, en 1563, auprès de galériens terriblement affaiblis fut si exemplaire qu'à les en croire franciscains, augustins et minimes vinrent les aider.

La catéchèse des communautés musulmanes des villes andalouses semble avoir pris de plus en plus d'importance au XVII[e] siècle. Dans la moindre cité il y avait quelques dizaines de musulmans, originaires d'Afrique du Nord, d'Afrique subsaharienne ou de Méditerranée orientale, pour la plupart esclaves ou affranchis. Francisco de Alemán qui fut provincial de Bétique entre 1621 et 1624 et recteur des collèges de Marchena, Montilla, Cordoue, Séville et Grenade rédigea à l'adresse des musulmans de cette dernière ville une *Explicación de la doctrina cristiana para los moriscos de Granada en la refutación de sus principales errores*[25]. Nous avons surtout beaucoup de renseignements sur les missions effectuées par Tirso González de Santalla[26] et Gabriel Guillén extrêmement actifs en la matière entre 1669 et 1672 puis en 1679. Ainsi installés à Málaga pendant sept semaines de la mi-octobre au début décembre 1669, ils s'adressèrent plusieurs fois aux musulmans réunis au théâtre. Un peu plus tard à Gibraltar, en deux occasions, les missionnaires réussirent à convaincre huit personnes qui demandent le baptême. Au cours de l'année 1671, dans chaque ville de Basse-Andalousie une partie de la mission est consacrée aux musulmans : une semaine entière à Cadix où les deux jésuites demeurent ensuite un mois, une des trois semaines passées à Puerto de Santa María, une des deux semaines de Jerez de la Frontera. Ils s'intéressèrent longuement à la

[25] *Historia del Colegio san Pablo de Granada* cit., p. 81 et A. de Andrade, *Varones ilustres en santidad, letras y zelo de la Compañia de Jesus*, Madrid, 1666-1667, tome II, p. 22.

[26] E. Royero, *Misiones del M.R.P. Tirso Gonzalez de Santalla*, Saint-Jacques de Compostelle, 1913.

communauté musulmane de Séville à la fin du Carême de 1672. Avec l'aide de la confrérie de la Charité de nombreux sermons furent adressés d'un côté aux femmes, de l'autre aux hommes ce qui entraîna la conversion au christianisme de quarante-trois personnes dont trente-huit furent solennellement baptisées par l'archevêque Ambrosio Ignacio de Espinola y Guzman le huit mai. Chaque conversion, considérée comme une éclatante victoire sur l'islam, a un retentissement considérable mais les jésuites reconnaissent éprouver dans ces missions spécialisées les plus grandes difficultés.

3 – Les missions de proximité

«En dehors des sermons et homélies qui se font et se sont faits dans cette maison, et dans les autres églises du lieu, un père et un frère se sont rendus quelquefois dans les villages voisins, en particulier à Fuentes [...]. On y a fait des doctrines avec la participation de tous les habitants»[27]. C'est le plus souvent sous cette forme que les missions de proximité sont décrites dans les documents, elles font partie, dès l'installation des jésuites en Bétique, des activités des collèges. Parfois un père se rend seul dans les endroits avoisinants pour catéchiser les enfants ou les habitants qui ensuite iront se confesser au collège de la Compagnie, d'autres fois un père et des novices de la troisième probation partent pour des missions de courte durée, un jour ou deux, enseigner les rudiments de la foi dans les villages autour du collège. À Séville, ce sont deux pères qui effectuent ces brèves missions mais il est vrai qu'ils se rendent dans des bourgs, la mission comprend alors l'exercice des activités habituelles de prédication et de confession. Plus rarement, la mission est un complément : en 1606 et 1611, Pedro de León parcourt l'Aljarafe, la vallée fertile qui entoure Séville, pour demander une aumône d'huile pour la maison professe et, à cette occasion, il exerce la prédication et la confession; il qualifie son activité d'«*autre forme de brève mission*».

On retrouve les caractéristiques de ces missions de proximité dans les premières missions des jésuites lorsque la forme de la mission n'est pas encore fixée : missions au cours de pélérinages, pérégrinations des novices et incursions les dimanches et les jours fériés dans les lieux proches pour enseigner le catéchisme, activités de pré-

[27] «Fuera de los sermones y platicas que se hacen y han hecho en casa, y en las demas iglesias del lugar, han salido un Pe y un E[o] algunas veces en este tiempo a los Pueblos vecinos, en especial Fuentes, en donde parece que se ha servido Dios de nuestros ministerios por la Devocion, que nos ha cobrado la gente, y el fruto, que se ha experimentado. Hanse hecho doctrinas con el concurso de todo el lugar». *Historia del colegio de Marchena desde el año de 1565*, AHCJPT, C-200, fol. 10r.

dication et de confession lors d'un voyage. Elle garde cette «indéfinition» au XVII[e] siècle car la proximité entre le collège et les endroits attenants rend peut être moins nécessaire le déroulement de la mission dans son intégralité. Les lettres font état de l'afflux des habitants des petits villages proches du bourg ou de la ville au collège pour se confesser.

4 – Les missions régionales

Ce sont les plus nombreuses. Tout collège semble avoir une zone d'influence qui est l'évêché. Pour les plus importants, Séville ou Grenade, cet espace peut s'étendre aux évêchés voisins mais cette frontière est rarement transcendée. Les jésuites des collèges andalous effectuent des missions en Andalousie, les destinations plus lointaines sont réservées à des spécialistes. La mission régionale rentre dans le cadre des activités normales d'un collège. Ce peut être l'établissement qui envoie des missionnaires ou un commanditaire qui le demande, l'évêque le plus souvent, les grands seigneurs parfois, des municipalités sollicitent également la présence de missionnaires. Sa durée est variable : une ou deux semaines, un ou deux mois, plusieurs mois plus rarement. Les jésuites visitent plusieurs localités, là encore leur nombre est variable, trois, cinq, une région entière et alors les documents font état de vingtaine, voire de trentaine de villages.

Ainsi entre 1635 et 1640, le père Juan de Sanctivañez effectue depuis Grenade six missions, une chaque année. Il emprunte trois directions chaque fois avec un compagnon différent : celle de 1636 a pour but la ville d'Alhama de Granada à la demande des autorités municipales, deux autres en 1638 et 1639 se déroulent dans les Alpujarras, le versant méridional de la Sierra Nevada, zone particulièrement isolée et déprimée, trois enfin ont pour théâtre les paroisses de l'évêché d'Almeria, à l'instigation de deux évêques successifs. On a vu que ce secteur géographique de la province jésuite de Bétique était le seul dépourvu du moindre établissement de la Compagnie aussi la mission y revêtait une importance toute particulière. D'ailleurs si l'on excepte la mission d'Alhama ce sont quatre-vingt-dix villages situés à l'est de Grenade qui ont été l'objet de ces missions, quatre-vingt-dix villages parmi les plus inaccessibles soit en raison du relief soit en raison de la distance. Soixante-dix-sept d'entre eux ont reçu une fois, entre 1635 et 1640, la visite des jésuites et treize deux fois. Ce n'est probablement pas un hasard si ces derniers figurent parmi les plus lointains à la fois de Grenade le point de départ et d'Almeria, siège de l'évêché. La durée ordinaire de ces missions – en dehors une nouvelle fois de celle d'Alhama où les religieux sont restés environ deux semaines – est de deux mois. En 1635 Juan

de Sanctivañez et Tomás de Arellano partis le 19 novembre de Grenade arrivent au premier lieu missionné, Vera, distant de plus de deux cents kilomètres le 22 novembre. Ils passent le jour de Noël à Cantoria, treizième des vingt-six villages parcourus. Sans doute sont-ils de retour vers le 20 ou le 25 janvier. La mission de 1637 où Pedro Merchan accompagne Juan de Sanctivañez est réalisée à partir du 7 janvier pour prendre fin au début de la Semaine Sainte. Celle de 1638, effectuée par Juan de Sanctivañez et Francisco Lopez, commence à Orjiva le 16 octobre et se termine à Grenade le 7 décembre après s'être arrêtés dans vingt villages. On a là une image fidèle de la mission régionale moyenne. Un voyage assez long (plusieurs centaines de kilomètres), des étapes nombreuses, des arrêts brefs, deux à trois jours, dans la plupart d'entre elles.

5 – Les missions urbaines

Elles sont présentes dans la documentation dès l'installation de la Compagnie de Jésus dans la Province Bétique. En 1562, les pères de la maison professe de Séville, «le célèbre prédicateur Juan Bautista Sánchez et d'autres missionnaires zélés» sont allés à l'Arenal, sur les berges du Guadalquivir, où l'on célèbre la Saint-Jean et ils ont «entonné des chants religieux (*saetas*) et ont expliqué aux gens la gravité du péché, la précarité de la vie sur terre et d'autres maximes de cette espèce. Ils ont ainsi conduit la foule à tempérer la fureur du vin par l'eau des larmes et d'autres ont fait de même dans les rues toute la journée[28]». Les missionnaires mettent à profit la surprise provoquée par leur présence pour transformer la scène festive en théâtre apostolique. Ces missions, presque toujours orientées à lutter contre les réjouissances organisées lors de fêtes populaires, parfois contre la violence urbaine[29], se confondent avec les missions sectorielles destinées aux catégories marginales de la population. Elles s'adressent surtout aux milieux populaires.

C'est dans la première moitié du XVII[e] siècle, autour des années

[28] «Viose también este año un edificativo espectáculo el dia de San Juan. Era este de antiguo profanadisimo en Sevilla a cuyo remedio por tarde y mañana se dedicó el celebre predicador P. Juan Bautista Sanchez y otros celosos misioneros que salieron a el Arenal, donde a la orilla del rio era el desorden y fiesta de la gente mas grande; pero los Padres partiendo la Ribera en dos mitades empezaron a hechar saetas y a ponderar a la gente la gravedad del pecado, la incertidumbre de la vida y otras maximas de esta especie, con que avocando asi la multitud, templaron el furor del vino de su alegria con el agua de las lagrimas y lo mismo estuvieron haciendo otros por las calles todo el dia con edificacion grande de los buenos y terror y enmienda de los distraidos». Antonio de Solís, *Historia de la casa profesa de la Compañía de Jesús de Sevilla. Los dos espejos...*, Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu, 6G14, año de 1562.

[29] Voir, par exemple, P. de León, *Compendio...* cit., p. 26-28.

1630, que la mission urbaine prend des contours mieux définis qu'elle gardera au XVIII[e] siècle où elle est appelée à se développer. Les destinataires sont les habitants des paroisses souvent situées dans les faubourgs des villes peuplées aux dires des missionnaires de «*gens rudes*», le but avoué est l'évangélisation des basses catégories sociales des villes. Dans la deuxième moitié du XVII[e] siècle, la ville entière devient lieu de mission, comme c'est le cas à Carmona en 1681, avec l'apparition des assauts, processions organisées à la nuit tombée destinées à provoquer l'adhésion de la population à la mission. Elle se perpétue sous cette forme au XVIII[e] siècle avec une nette prédominance en Bétique de missions dans les paroisses.

En 1641, les Pères du collège de Marchena effectuent une mission dans la paroisse de Saint-Michel de la ville à la demande du prêtre qui «soucieux du bien spirituel de ses paroissiens faisait valoir la nécessité qu'ils avaient de recevoir un bon enseignement». On choisit une semaine, la dernière d'octobre qui comptait quatre jours fériés afin que «tous les gens puissent plus facilement se préparer pour recevoir le jubilé des missions»[30]. La mission est annuncée quelques jours plus tôt. Elle débute un dimanche par l'explication des finalités poursuivies par la Compagnie à travers les missions et l'après-midi, devant le saint sacrement découvert, un sermon est prononcé. Elle se poursuit par une intense activité de prédication les jours fériés : sermon matin et soir, procession de la doctrine un après-midi; les autres jours sont consacrés à l'explication du catéchisme et aux confessions et communions; la veille de la fin de la mission, le samedi, des feux d'artifice sont tirés. En 1681, les pères Francisco de Gamboa et Francisco de Mayuelos sont envoyés par l'archevêque de Séville à Carmona : «Ladite mission débuta par la procession de l'acte de contrition que l'on appelle assaut. La procession sortit de notre église à la tombée de la nuit la veille de la Saint-

[30] «El Pe Provincial Gonzalo de Peralta en dos visitas, que hizo de este col[o] avia ordenado, que publicasemos el jubileo de las missiones en alguna, o algunas de las parrochias de esta villa distantes de este col[o] y por algunas dificultades que se habian ofrecido no se avia puesto en execucion este orden hasta este año de 41. Comenzo domingo 13 de oct[e] y para que la mission se recibiese con mas fervor de la gente del lugar; el jubileo de la comunion general que se gana cada mes, este de oct[e] se tubo en esta parroquia de S. Sebastian, cosa que no se habia hecho otra vez en este col[o] sacar el jubileo del mes de casa. Tubose la mision en dha parroquia por espacio de 8 dias incluyendo los domingos, y el dia de S. Lucas Evangelista cada dia de fiesta ubo dos sermones uno por la mañana y otro por la tarde. Los dias entre semana ubo todos platica por la tarde de la explicacion de la Doctrina, y el dia de S. Lucas doctrina general, que salio de casa, y fue a parar a S. Sebastian. El ultimo dia domingo estubo el Smo manifiesto mañana y tarde a costa de la cofradia de los Esclavos del Smo ubo grandes concursos, la mision fue fervorosa sea dada la gloria a Dios». *Historia del colegio de Marchena desde el año de 1565*, AHCJPT, C-200, fol. 127r.

François Xavier...»[31]. La procession qui vise à surprendre les fidèles est composée des jésuites de Carmona, de nobles et d'ecclésiastiques. Elle suit un itinéraire qui la mène du collège de la Compagnie de Jésus à la place principale de la ville et à l'église des jésuites. Le parcours effectué en silence est émaillé de quatre courts sermons, de petits chants religieux et de «sentencias» (paroles de l'Ecriture) «pour réveiller le cœur des pêcheurs» et inviter la foule à rejoindre le cortège. Cette procession marque le début de la mission qui se poursuivra pendant quinze jours et se termine par un sermon et l'acte de contrition. C'est cette pratique, la mission urbaine dans les paroisses, sous une forme similaire à celle des missions régionales, qui se perpétue dans ses méthodes et contenus, précédée d'un as-

[31] «...es muy digna de memoria la mision que se hizo en esta ciudad por el mes de Diciembre de 81 por los Padres Francisco de Gamboa y Francisco de Mayuelos enviados del Sor Arzobispo de Sevilla. Comenzose la dicha mision con la procesion del acto de contricion que llaman asalto. Salio de nuestra iglesia a prima noche vispera de San Francisco Xavier para con el patrocinio de tan soberano misionero tubiese buen principio la nuestra. La procesion se dispuso en esta forma : llevaba una devota Imagen de un Santo Cristo alumbrada de algunos faroles que se trageron de las Parroquias uno de los señores Beneficiados a cuya mano derecha iba el P. Rector, y a la sinistra el Sr Vicario de esta ciudad precediendo delante mucho acompañamiento de Eclesiasticos y caballeros que habian venido para esta funcion, interpolandose nuestra comunidad. Salimos por la puerta principal de nuestra iglesia y entrando por la calle del Palomar se encamino la procesion por la Silla de los Abades hasta la plazuela del Sor Santiago en cuya lonja hizo una breve pero muy fervorosa platica el P. Francisco de Navielas y acabado prosiguio la procesion entrando por el paso de la Duquesa hasta salir a Sta Clara, luego encamino por la calle de la Orden y vino a parar en la plza de la Ciudad y en las gradas de San Salvador hizo segunda platica el P. Francisco de Monreal. La procesion caminaba con mucha xcompostura y silencio el cual se interrumpia con las voces y clamores de la coplitas y breves sentencias que suelen decirse en esta ocasion para dispertar los corazones de los pecadores, a los ecos de estas voces yva saliendo la gente movida de la novedad o de la devocion incorporandosecon los demas y asi apenas hubo hombre de bien en esta ciudad que no fuese acompañando la sagrada Imagen de Cristo Crucificado : desde la plza continuó el acompañamiento por la calle de los oficiales y saliendo por la puerta de Sevilla hasta la Iglesia de San Pedro en cuya lonja se hizo tercera platica y cuarta en las gradas del convento de la Concepcion de donde volviendo la procesion con el mismo orden que habia llevado por la calle de los lagares vino a dar remate a nuestra Iglesia y en ella puso fin el P. Rector con otra platica, tomando por tema aquellas palabras del Salmo 118 : *eravi sicut uisque periyt qugre sevum tuum* significando en nombre de todos los penitentes el verdadero afecto que habian escuchado y seguido los amorosos silvos del pastor Cristo que los habia salido a buscar aquella noche [...] y rematando el discurso con el acto de contricion, se dio glorioso fin a la funcion de esta noche y con el principio a la mision que se continuo por quince dias primero en la Iglesia de Santa Maria la Mayor de esta ciudad, y despues en la de San Pedro donde se hicieron las platicas y demas ejercicios. Los efectos de esta mision fueron de mucha gloria de Nuestro Señor, porque hubo muchas confesiones generales y algunas bien necesarias...». *Historia del colegio de Carmona*, AHCJPT, C-198, fol. 100v-101r.

saut[32] qui assure le succès de l'entreprise, que l'on retrouve au XVIII[e] siècle[33].

6 – Les missions à grand rayon

La Bétique a été le théâtre de vastes entreprises missionnaires à partir de la deuxième moitié du XVI[e] siècle. Celles-ci s'éloignaient sensiblement des modèles originaux, missions d'ordinaire brèves qui étaient l'affaire de tous au sein de la Compagnie. Les recteurs des collèges – nous avons déjà cité quelques cas – participaient volontiers à cette tâche. L'histoire du collège de Málaga fait état en 1622 de diverses missions de proximité, affaire de «quelques pères anciens avec d'autres de la troisième probation». Il est certain que peu de membres de la Compagnie ont échappé à l'effort missionnaire jusque dans les années 1620 ou 1630. La chronologie devra être précisée mais progressivement la mission devient l'affaire de spécialistes. Le bon missionnaire ne peut être le jésuite ordinaire mais celui qui est doté de talents singuliers. Le récit de six missions, effectuées entre 1635 et 1640 à partir de Grenade, est révélateur. L'auteur anonyme du document a eu six compagnons différents mais il n'oublie pas de noter que le premier d'entre eux, le père Tomás de Arellano se révéla être, à son étonnement, un bon missionnaire : «il était tellement timide et si obtus et en outre il n'avait pas étudié la théologie; il faisait des sermons qui m'étonnaient, remportant l'assentiment de l'auditoire qui versait des larmes abondantes, le ton de sa voix était juste, ses gestes encore meilleurs, ses paroles vertueuses et économes»[34].

Dans ces conditions émergent au sein de l'ordre des missionnaires prestigieux qui sont appelés de toutes parts. Le premier de tous fut certainement le père Jerómino López qui appartenait à la province d'Aragon. Lui n'intervint pas en Bétique mais en revanche les missions de ses émules, les pères Tirso González de Santalla et Juan Gabriel Guillén, eurent un énorme retentissement. Les deux missionnaires qui relevaient de la province de Castille parcoururent

[32] L'assaut n'est pas sans rappeler les sermons prononcés de nuit dans l'église illuminée au cours de certaines missions rurales dans la deuxième moitié du XVI[e] siècle (voir aussi la contribution de Paplo Broggio dans ce volume).

[33] L. Châtellier, *Missions et spiritualité dans les pays méditerranéens au XVIII[e] siècle*, dans *Piedade popular*, Lisbonne, 1999, p. 219-229.

[34] «Era el encojimiento del mundo y el caudal tan corto y que no había estudiado theologia, hacía unas platicas que me asombrava y con mucha moción y lagrimas del auditorio, la voz buena, el gesto mejor, el lenguaje casto y bastante». BUG – Caja C 15 – fols 21-28.

la Bétique de l'automne 1668 à février 1670. Souvent ensemble parfois séparés ils allèrent à Constantina, Alcalá la Real, Grenade, Motril, Almuñecar, Ronda, Antequera, Archidona, Osuna, Morón, Cañete la Real, Séville, Málaga, Velez, Marbella, Estepona, Gibraltar. De Gibraltar ils passèrent à Ceuta. González de Santalla et Guillén effectuent une deuxième mission andalouse en 1671 et 1672 allant de Écija à Cadix et Huelva consacrant dans chaque cité un temps, à côté de la mission générale, à la catéchèse des musulmans. En trois ans environ, les deux jésuites ont parcouru l'ensemble de la province Bétique à l'exception de la partie orientale à l'est de Grenade. Nous avons vu que le père González de Santalla et le père Guillén se sont parfois séparés. Chacun était alors accompagné d'un compagnon appartenant à la province Bétique. Ces grandes missions de spécialistes venus de loin avaient entre autres fonctions celle de former d'autres missionnaires. Ce fut le cas du père Juan Losada qui participe à la mission de 1672. Ce jésuite est défini dans l'histoire d'Antonio de Solís comme «*excellent en missions*» et il est précisé que «sa principale occupation fut la prédication à laquelle l'obéissance le contraignit aux vues de son extraordinaire *talent* et de sa prédisposition à cette tâche[35]». Le terme de talent est appliqué alors de façon constante quand il est question de mission. On le retrouve par exemple dans les lettres des pères González de Santalla dont on ne soulignera jamais assez le rôle dans la promotion de la fonction missionnaire. Entre le père López au milieu du XVII[e] siècle et le père Calatayud au XVIII[e] siècle, il est la figure de proue de la mission. Mais lui et le père Antonio Moreno qui sont appelés à la cour au début des années 1680 ne sont-ils pas éloignés de l'esprit de la mission tel qu'il était compris aux premiers temps de la Compagnie?

Le père Juan de Sanctivañez dont nous avons vu la participation active aux missions a été aussi l'un des historiens de la province de Bétique. Son *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Andalucía* ayant été écrite entre 1639 et sa mort survenue en 1649, il a une vision globale de l'effort missionnaire durant le premier siècle de la vie de l'Institut. Décrivant les premières entreprises ayant conduit les jésuites de lieu en lieu, il a ce commentaire éloquent pour la période 1550-1570 : «les missions étaient la friandise de l'enfance de notre religion»[36]. La phase de Sanctivañez n'est-elle pas révélatrice d'un regret de l'auteur devant une évolution à laquelle il n'adhère pas? La typologie des missions telle que nous avons tenté de la dresser dans un espace géographique bien défini nous amène à

[35] «excelente en misiones» et «...su ocupación principal fué la del pulpito a que le destinó la obediencia viendo su especial talento y espiritú para él». Antonio de Solís, année 1679.

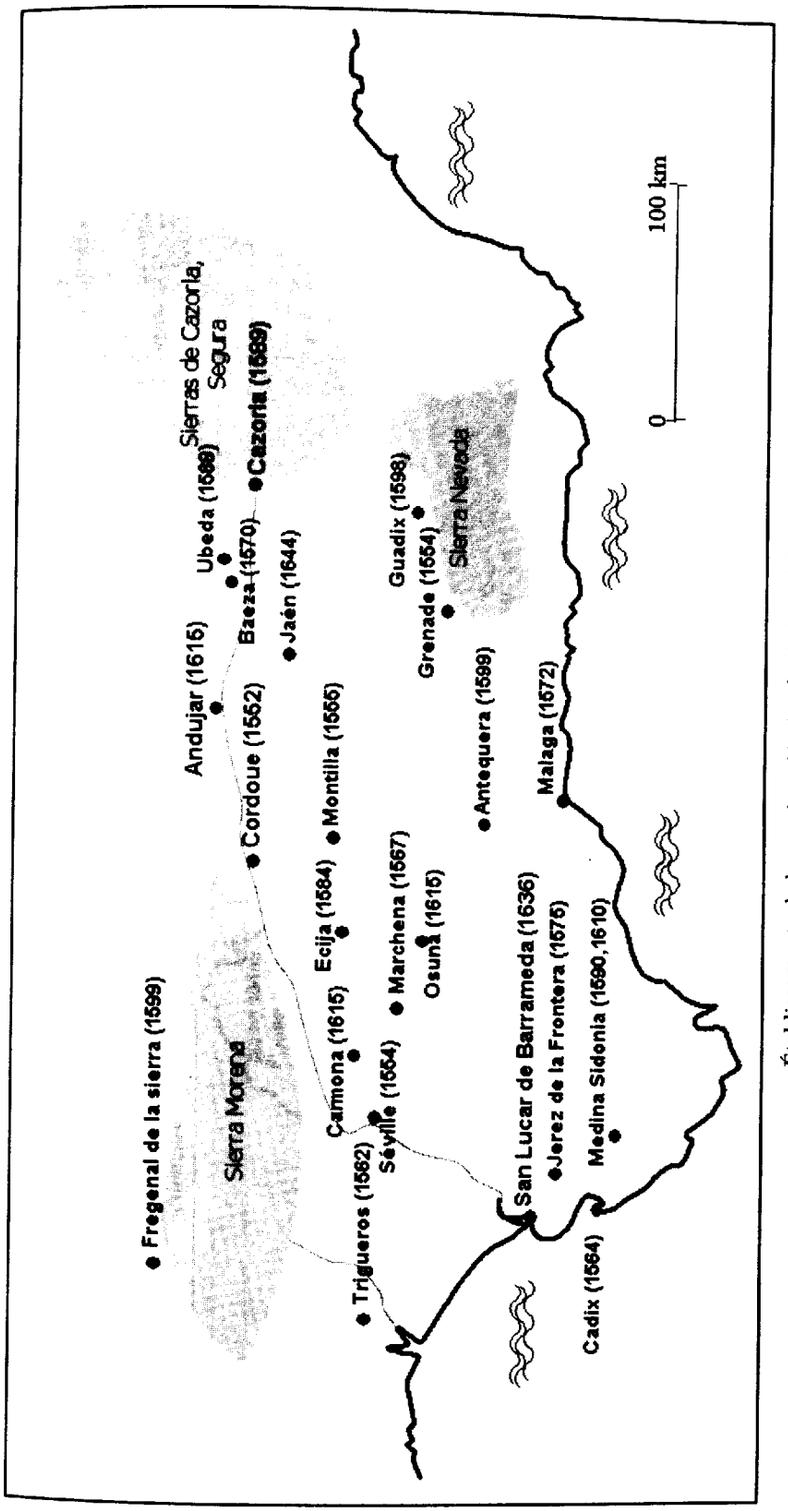
[36] Juan de Sanctivañez, tome II, p. 33.

nous interroger à la fois sur la spécificité des missions intérieures par rapport aux missions au lointain et sur la place qui leur est assignée à diverses époques dans le projet jésuite.

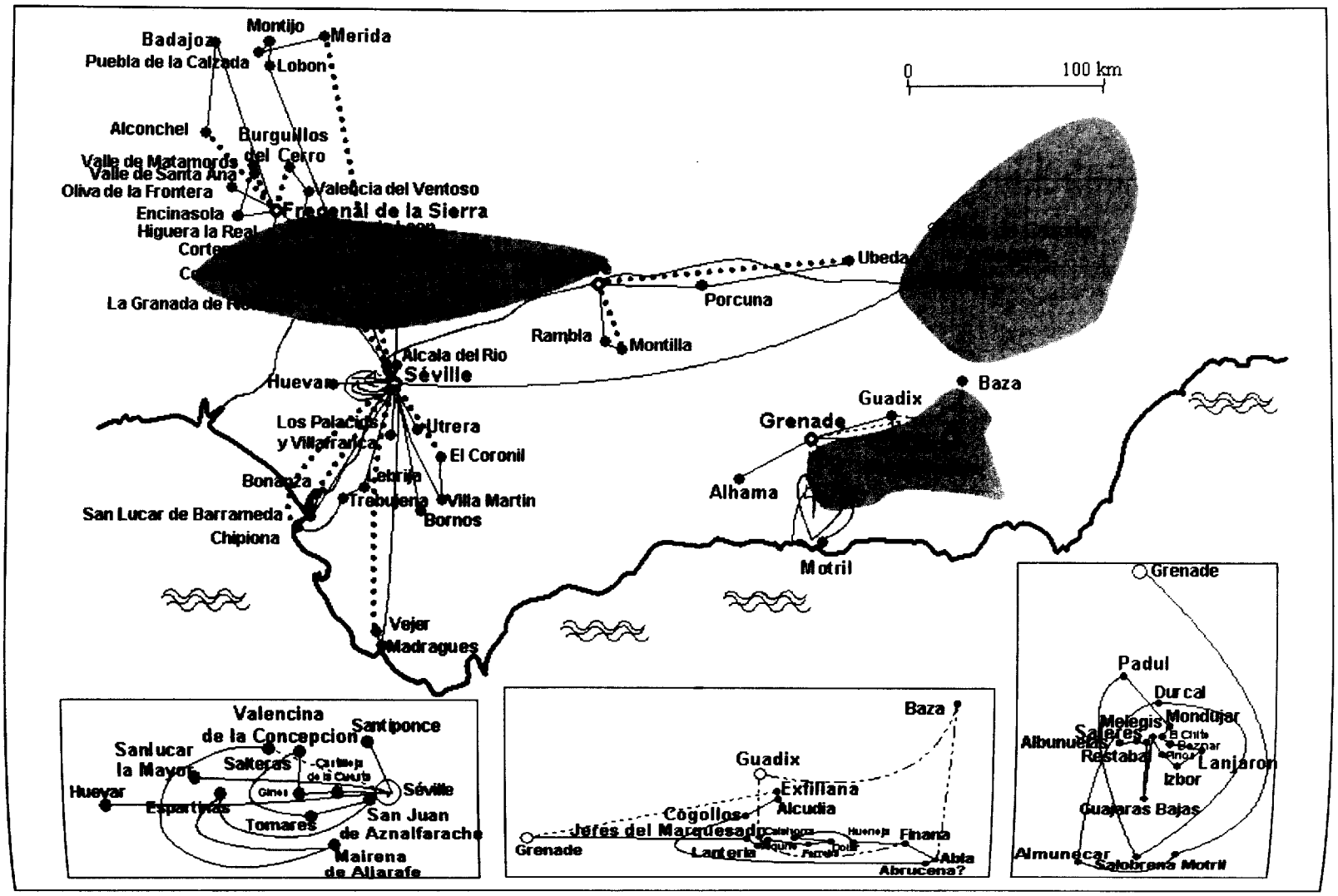
Il est clair que dans un premier temps la mission a eu une fonction précise, celle d'atteindre toutes les populations. Elle a constitué le moyen souple d'approche des plus isolés ou des plus oubliés et a considérablement contribué à la mesure de l'espace à embrasser. Tout membre de la Compagnie était appelé à un moment ou à un autre à concourir à cet effort. Cependant à la différence de ce qui s'est produit au-delà des mers, les missions exploratoires pendaient rite leur intérêt. En Bétique, le territoire était pratiquement maîtrisé dans le dernière décennie du XVI[e] siècle. Le rôle de la mission fut mis en cause.

Dans une longue lettre adressée à Aquaviva en 1594, le jésuite sévillan Bartolomé de Lara se plaint du peu d'attention porté dans sa province à la mission. Il souligne que les membres les plus expérimentés de la Compagnie tiennent ce ministère en piètre estime. Le propos est peut-être outrancier mais il révèle l'existence d'un débat qu'Aquaviva tranche en faveur de la pratique traditionnelle. Provisoirement, car il est probable que deux perceptions de la mission ont coexisté au sein de la Compagnie de Jésus au XVII[e] siècle. Aux missions de proximité ou régionales, affaire en principe de tous, s'ajoutent missions urbaines et missions à grand rayon, affaire de spécialistes prestigieux qui visent à l'autonomie de la tâche missionnaire. La démonstration de cette hypothèse passerait par un examen fouillé des carrières des religieux.

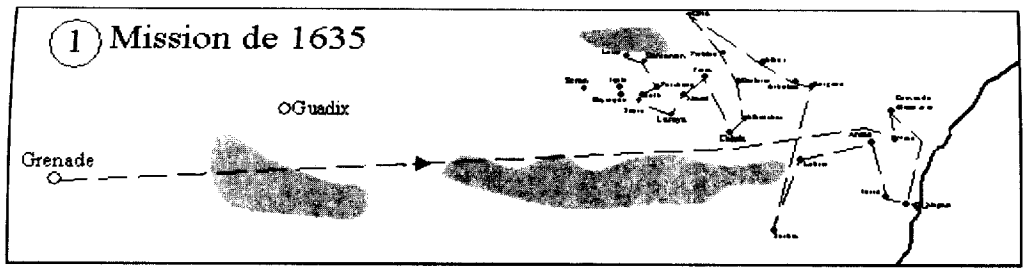
Marie-Lucie COPETE
Bernard VINCENT

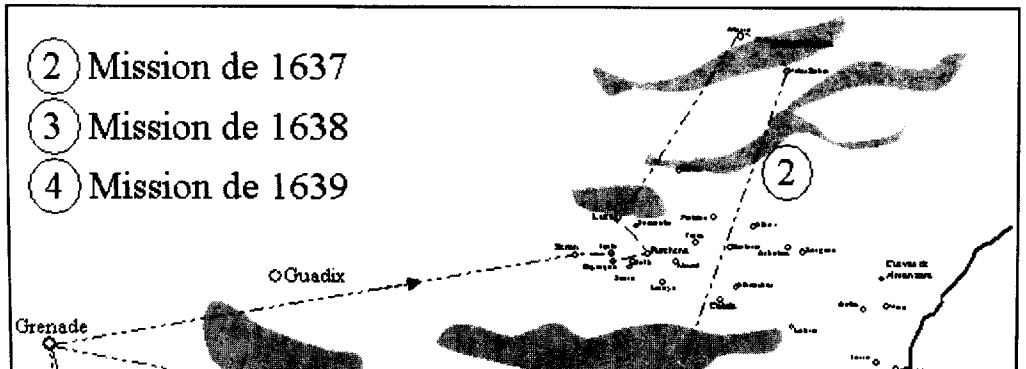


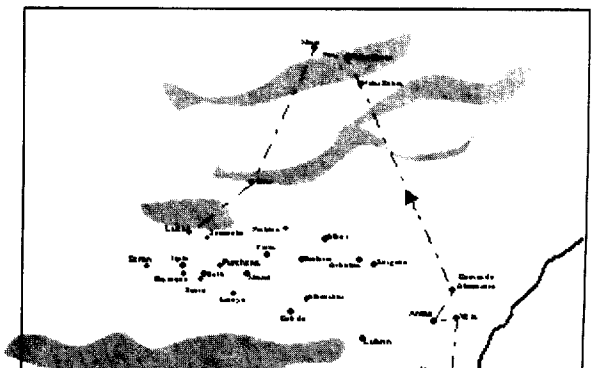
Établissements de la province jésuite de Bétique (1550-1650).



Activité missionnaire de Pedro de León (1582-1616).







0 10 20 30 km

FEDERICO PALOMO

«HOMENS ENVIADOS DO CÉU» LES «FORMES DE PRÉSENTATION» DES MISSIONNAIRES DE L'INTÉRIEUR (PORTUGAL, XVI^e-XVII^e SIÈCLES)

Dans les avis des «événements dignes de mention» survenus dans la province jésuite du Portugal recueillis dans la deuxième moitié du XVI^e siècle, figurait, parmi bien d'autres, l'histoire d'une jeune fille de Coïmbra ayant un penchant pour les frivolités, qui fut amenée à entendre l'un des sermons d'un père de la Compagnie de Jésus dans la cathédrale de la ville. Les paroles prononcées en chaire par le religieux eurent un grand impact sur la jeune fille, qui donna des signes visibles de repentir, ainsi décrits par l'auteur de ces avis :

> [...] elle fut si bouleversée par la ferveur, les larmes, les gémissements et l'émotion qu'elle avait ressentis, que ses sœurs et sa mère durent l'amener chez elle. Arrivée à la maison, elle se débarrassa de ses toilettes et mit des vêtements simples. Puis, retirant les fards qui lui avaient pris une bonne partie de la nuit précédente, elle prit un torchon d'étoupe et se frotta avec force tout en pleurant à chaudes larmes, de telle sorte qu'elle lava de sang son visage[1].

La prétendue transformation intérieure expérimentée par la jeune fille de Coïmbra pendant le sermon, extériorisée par ses pleurs et son mépris des toilettes et des parures, évoquait sans doute des modèles fournis par la tradition chrétienne, et plus particulièrement par celui de Marie-Madeleine. Cette dernière était en effet l'objet de nombreuses images, pièces de théâtre et sermons, qui avaient souvent recours aux larmes comme moyen de signifier la réforme opérée dans le for intérieur de la sainte pécheresse après avoir ren-

[1] «[...] do grande feruor que teue, lagrimas, soluços e extraordinario mouimento ficou tão quebrada que foi necessario as irmãs e mãe leuaremna para caza, e uindo a casa, despindo suas louçainhas e uestindose chammente, e desconçertando seus affeites, em que auia gastado boa parte da noite paçada, deitou mam de hum pedaço de pano de estopa e começou de esfregar com grande força o rosto com muitas lagrimas de tal maneira que lauou o rosto em sangue», Algumas cousas notaueis que aconteceram na prouincia de Portugal no anno de 1556, Archivum Romanum Societatis Iesu [ARSI], Lusitaniae [Lus.] 55, Historia et Acta, 1556-1659, fol. 1v.

contré Jésus, comme le rapportent les épisodes de l'Evangile[2]. Comme nous le savons, l'histoire de Marie-Madeleine était l'expression d'une représentation de la conversion largement diffusée parmi les hommes de l'époque, ce qui est particulièrement manifeste dans les événements rapportés par ces Avis. En réalité, la manière dont est décrite ici le repentir de la jeune fille reproduit quasi littéralement l'image généralement utilisée pour exprimer la conversion. On peut la trouver par exemple, dans des manuels d'iconologie célèbres, comme celui réalisé par l'italien Cesare Ripa en 1593. Dans ce dernier, le concept de «conversion» figure sous l'apparence d'une femme en pleurs ayant à ses pieds, symbole de la transformation de sa vie, sa chevelure coupée ainsi que les bijoux, les parures et les toilettes dont elle vient de se dépouiller[3].

Si le fondement de cette image peut être dans une large mesure rattaché aux théories sur l'âme et ses mouvements provenant de la tradition aristotélicienne (*De anima*, I, 1), il reste cependant qu'il s'agissait d'un type de représentation fortement enraciné dans la culture de l'époque[4]. Dans les narrations missionnaires des jésuites portugais, sur lesquels sera centrée notre analyse, les références aux différents éléments conformant cette image de la conversion sont habituelles. Les cris, les pleurs, le fait de s'arracher les cheveux ou de se dépouiller des bijoux et fards (*afeites*) surgissent comme des éléments caractéristiques de ces descriptions, illustrant les réponses des fidèles à certaines interventions des missionnaires de la Compagnie. Ainsi, lors d'une discipline nocturne organisée au cours de la mission de 1624 à Alcacer do Sal, au sud du Portugal, le prêche prononcé par le jésuite comme préambule à l'exercice pénitentiel, éveille parmi l'auditoire «tant de dévotion et de larmes [...] que le père avait souvent du mal à poursuivre [son exhortation] à cause des gémissements et des pleurs de tout l'auditoire». Cette tension émotionnelle était accentuée, pendant la flagellation, par les exhortations au repentir dont le missionnaire ponctuait la récitation du Miserere, incitant les fidèles à «demander de tout cœur le pardon de ce Seigneur qu'ils avaient si souvent offensé. Ils faisaient tout cela avec

[2] Sur les représentations de Marie-Madeleine comme principal modèle de la pécheresse repentante à l'époque moderne, voir María Helena Sánchez Ortega, *Pecadoras de verano, arrepentidas de invierno. El camino de la conversión femenina*, Madrid, 1995, p. 243-317 notamment.

[3] *Conversione*, *in* Cesare Ripa, *Iconologia* [1593], (éd. de Piero Buscaroli), Turin, 1986.

[4] E. Cohen, *Fire and Tears : the physical manifestations of conversion*, dans *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 2/1996, p. 247-253; S. Bayne, *Le rôle des larmes dans le discours sur la conversion*, dans *La conversion au XVII^e siècle. Actes du XX^e colloque de Marseille (janvier 1982)*, Marseille, 1983, p. 417-427.

tant de larmes et de gémissements qu'ils poussaient à faire de même tous ceux qui se trouvaient à l'extérieur de l'église»[5].

À travers ces descriptions, la conversion se manifestait comme un objet du discours missionnaire, déterminant en même temps – et comme une conséquence de la fonction édifiante accordée à ces narrations – le comportement des religieux eux-mêmes. Les stratégies adoptées par les missionnaires jésuites dans la mise en scène de certaines de leurs interventions les plus importantes, telles qu'elles apparaissent dans la correspondance de l'ordre, devenaient ainsi essentielles pour stimuler ces réactions considérées comme l'extériorisation des sentiments d'une conversion intérieure. La véracité de celle-ci n'est apparemment pas encore mise en question, elle ne le sera que plus tard, dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, en proportion de l'intensification de l'exercice missionnaire. Il s'agit là, cependant, d'une question spécifique, qui échappe au sujet abordé ici.

Guérisseurs d'âmes envoyés du ciel

Il est certain que les missionnaires n'épargnaient aucun effort dans l'utilisation des moyens visuels ou oratoires afin de provoquer chez les fidèles les sentiments de conversion déjà évoqués. Ceci est manifeste lors d'exercices tels que la prédication ou la flagellation publique, où la dramatisation des interventions des missionnaires prenait un plus grand relief[6]. Tout cela demandait, sans aucun doute, une habileté particulière dans le maniement psychologique des auditoires auxquels ils s'adressaient, ainsi qu'une grande aisance dans les méandres de l'art rhétorique, mais exigeait, de plus, de jouir d'une position et d'une autorité au sein de la communauté qui

[5] João Pereira, Carta da missam da Villa de Alcacere do Sal, para o Padre Francisco de Mendoça Reitor do Collegio da Companhia de Jesv e Vniuersidade de Euora [1624], Biblioteca Nacional de Lisboa [BNL], ms. 30, n° 213, fol. 1v-2.

[6] Sur le caractère «dramatique» donné à certains des exercices des missions de l'intérieur, voir notamment B. Majorana, *Elementi drammatici della predicazione missionaria. Osservazioni su un caso gesuitico tra XVII e XVIII secolo*, dans G. Martina, U. Dovere, A. Rebelo, *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinquecento e Settecento*, Rome, 1996, p. 127-152; *id.*, *Aspetti performativi e spettacolari delle missioni popolari. L'esperienza gesuitica nell'Italia centrale tra Sei e Settecento*, thèse doctorale, Florence, Università degli Studi di Firenze, 1995; B. Dompnier, *Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode de conversion des missionnaires capucins*, dans *La conversion au XVII^e siècle*, *cit.*, p. 257-287; G. Orlandi, *Missioni parrocchiali e drammatica popolare*, dans *Spicilegium Historicum Congregationis SS.mi Redemptoris*, 22 (1974), p. 313-348. Cet aspect est abondamment traité également dans notre thèse doctorale, *Fazer dos campos escolas excelentes. Los jesuitas de Évora, la misión de interior y el disciplinamiento social en la época confesional (1551-1630)*, Florence, 2000 (voir désormais F. Palomo, *Fazer dos campos escolas excelentes. Os jesuitas de Evora e as Missoes do interior em Portugal (1551-1630)*, Lisbonne, 2003).

puissent assurer les missionnaires d'une certaine légitimité dans toutes leurs interventions. Cette position était dans une large mesure déterminée par les amples privilèges dont jouissaient les jésuites dans l'administration du sacrement de la confession, ainsi que par leur statut d'agents extérieurs à la communauté, et, par conséquent, indépendants en principe de tout groupe de pouvoir ou d'intérêt en son sein. Les missionnaires apparaissaient ainsi comme des interlocuteurs munis de vastes pouvoirs d'absolution, idoines donc pour vaincre toute réticence à décharger sa conscience, mais également pour agir comme médiateurs dans les conflits qui perturbaient la coexistence pacifique des groupes et des personnes. Néanmoins, si de tels éléments contribuaient assurément à donner aux missionnaires jésuites un rôle central, celui-ci dépendait en dernière analyse de la manière dont les religieux se «présentaient» aux fidèles. En effet, dans les rapports qu'ils établissaient avec les populations visitées, la place acquise par les missionnaires était directement liée à leur aptitude à transmettre une image d'eux-mêmes qui soulignait leur autorité, captant ainsi l'adhésion de la communauté. Cette représentation amplifiait leur capacité d'action, et stimulait les émotions qu'ils prétendaient susciter dans les cœurs des fidèles[7].

Dans cet exercice de construction de l'image du missionnaire, l'arrivée des religieux dans une ville ou un village constituait le premier instrument de «définition de la situation»[8], auquel, de fait, la stratégie jésuite accordait une place fondamentale. Cette question était notamment l'objet d'une attention particulière dans les instructions à l'attention des missionnaires rédigées au sein de la Compagnie depuis la fin du XVI[e] siècle. Dans des avis écrits en 1610, João Álvares, visiteur de la province portugaise, prescrivait un schéma de conduite dans lequel deux opérations devaient absolument être réalisées lors de toute entrée jésuite dans un lieu habité : d'une part, la présentation des religieux aux autorités locales, surtout ecclésiastiques; de l'autre, la publication de la mission lors du premier sermon, dans lequel on devait expliquer aux fidèles en quoi consistait la mission qui commençait, quels étaient les bénéfices spirituels que l'on pouvait en attendre, ainsi que les privilèges dont les religieux jouissaient, en faisant notamment mention de leur capacité à absoudre de certains péchés réservés[9]. À cet égard, la méthode exposée

[7] E. Goffmann, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Garden City N.Y., 1959.

[8] *Ibid.*

[9] *Visita da Prouincia de Portugal, pelo P. e João Álvares* [1610], Arquivo Nacional da Torre do Tombo [ANTT], *Armário Jesuítico*, Livro 5, p. 46. Un exemple de ce type de sermons de «publication» de la mission est celui recueilli dans le sermonnaire de J. P. Continente, *Predicación fructuosa, sermones al espíritu sobre los motivos, que ay mas poderosos, para reduzir los hombres al servicio de su criador*, Saragosse, 1652, p. 1-24.

par le visiteur en 1610 – qui reprenait les instructions *pro concionatoribus et missionibus* élaborées par les congrégations générales de l'ordre – ne s'éloigne guère de la pratique qui est décrite, de manière plus ou moins détaillée, dans la correspondance missionnaire provenant aussi bien du Portugal que des autres provinces jésuites de l'Europe catholique[10].

Ce rite de l'entrée et de la publication de la mission prenait parfois un aspect cérémoniel particulièrement marqué, notamment, dans le cas portugais du moins, lors des missions effectuées pendant le temps de carême. Dans ce dernier cas la présence des jésuites dans une localité était d'ordinaire la conséquence d'une demande expresse des autorités séculières ou religieuses. Cette circonstance entraînait le plus souvent l'organisation d'entrées non dénuées d'un certain apparat – modeste néanmoins– comprenant la réception des missionnaires à l'extérieur du bourg, suivie de la formation d'un cortège qui les conduisait aux maisons leur ayant été réservées, puis de la présentation aux autorités locales, séculières et ecclésiastiques, des lettres patentes correspondantes. Le sermon annonçant à la population le début de la mission achevait les cérémonies[11].

Comme nous l'avons signalé ailleurs[12], en dépit de la sobriété des moyens mobilisés lors de ces cérémonies, il est impossible de ne pas les rapprocher des rituels d'entrée réservés à l'époque à certaines autorités civiles et ecclésiastiques, et notamment ceux qui présidaient aux entrées des visiteurs inquisitoriaux et épiscopaux. En effet, face au grand appareil cérémoniel et architectural déployé dans d'autres cas, le rituel réservé aux visiteurs ecclésiastiques était habituellement plus modéré et suivait un schéma semblable à celui que l'on observe dans l'accueil des missionnaires[13]. Cette simplicité n'an-

[10] C. Faralli, *Le missioni dei Gesuiti in Italia (sec. XVI-XVII) : problemi di una ricerca in corso*, dans *Bolletino della Società di Studi Valdesi*, 138, 1975, p. 108; et M. G. Rienzo, *Il processo di cristianizzazione e le missioni popolari nel Mezzogiorno. Aspetti istituzionali e socio-religiosi*, dans G. Galasso et C. Russo, A. Rebelo, *Per la storia sociale del Mezzogiorno d'Italia*, vol. I, Naples, 1980, p. 450.

[11] Voir, par exemple, les descriptions recueillies dans G. Simões, *Carta que o P.e escreuo do Crato aonde foi em Missão em companhia do P.e Miguel de Sousa a 18 Feuereiro de 1570*, dans *Segundo Tomo das Cartas de Europa. Do Anno de 1560 ate o anno de 1575*, Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora, [BPADE], cod. CVIII/2-2, fols 305v-306; et J. Pereira, *doc. cit.*, fol. 1.

[12] M.-L. Copete, F. Palomo, *Des Carêmes après le Carême. Stratégies de conversion et fonctions politiques des missions intérieures en Espagne et au Portugal (1540-1650)*, dans *Revue de synthèse*, 120, 1999, notamment p. 368-369.

[13] Ce type de cérémonies réalisées à l'arrivée des visiteurs inquisitoriaux et épiscopaux a été brièvement analysé par Francisco Bethencourt, *L'Inquisition à l'époque moderne. Espagne, Portugal, Italie. XV[e]-XIX[e] siècle*, Paris, 1995, p. 203 et

nulait cependant pas, loin s'en faut, la fonction essentielle de ces rituels à travers lesquels la communauté, par le biais de ses représentants (curés, notables, seigneurs, etc.) reconnaissait et mettait en avant l'autorité symbolique et le pouvoir des missionnaires en tant qu'agents légitimement investis pour l'exercice des différents ministères de la mission, notamment la confession et la prédication[14].

Ceci n'empêche pas parfois l'expression de certaines manifestations d'animosité ou de résistance à la présence des religieux dans tel bourg ou village, que ce soit de la part des autorités séculières, du clergé ou de certains fidèles récusant l'intervention des jésuites dans leurs affaires ou dans leurs consciences. Les intentions et les activités des religieux n'étaient pas toujours bien reçues car elles pouvaient constituer dans la pratique une menace pour l'autorité reconnue d'autres agents qui essayaient, en retour, de discréditer les missionnaires de diverses manières. Ainsi, lors d'une tournée effectuée par les missionnaires du collège d'Évora en 1577 pendant la période de l'avent, l'un des missionnaires se mit à blâmer dans son premier prêche un certain vice, qui n'est pas spécifié, mais qui déchaîna l'indignation de l'un des *corregidors* de la ville qui s'était senti visé. Le fonctionnaire essaya alors de le chasser, en tentant de le déconsidérer et d'empêcher qu'il soit approvisionné. Il ne parvint cependant pas à son but, et le religieux lui fit savoir «le grand service et l'aumône» qu'il lui faisait «en se préoccupant et en dépensant tant d'énergie pour parvenir à ses fins», ce qui poussa le fonctionnaire à un soudain changement d'attitude à l'égard du jésuite[15].

Certes, de tels cas sont peu fréquents dans les récits jésuites car les résistances auxquelles les religieux devaient parfois faire face de la part des autorités locales ou d'individus isolés, étaient tout simplement éludées, dissimulées sous des termes vagues, qui interdisent de deviner la nature exacte des problèmes rencontrés[16]. Ces diffi-

sqq.]. Concernant les pratiques cérémonielles lors des entrées des autorités séculières et ecclésiastiques (en particulier celles des souverains et des évêques) voir notamment : A. M. Alves, *As entradas régias portuguesas*, Lisbonne, s.d.; D. Ramada Curto, *Ritos e cerimónias da monarquia em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, dans D. Ramada Curto, F. Bethencourt, A. Rebelo, *A memória da nação*, Lisbonne, 1991, p. 201-265; et J. P. Paiva, *O ceremonial de entrada dos o bispos na suas dioceses : Uma encenação do poder (1741-1757)*, dans *Revista de História das Ideias*, 15, 1993, p. 117-146. Sur les rituels et les cérémonials politiques à l'époque moderne en général, voir les travaux réunis par M. A. Visceglia, C. Brice, A. Rebelo, *Cérémonial et rituel à Rome (XVI^e^-XIX^e^ siècle)*, Rome, 1997 (*Collection de l'École française de Rome*, 231).

[14] P. Bourdieu, *Les rites comme actes d'institution*, dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43, 1982, p. 58-63.

[15] Lettre annuelle de 1577, ANTT, *Livraria*, ms. 690, fol. 27v.

[16] Un exemple du caractère vague des difficultés auxquelles les religieux étaient confrontés est celui des problèmes rencontrés par les missionnaires de

cultés devenaient, le cas échéant, des interventions attribuées au diable que les missionnaires finissaient immanquablement par vaincre. C'est le fait du récit de l'une des missions entreprises à Paço de Sousa en 1571, pendant le carême, à laquelle participe un jésuite du collège de Coïmbra. Le religieux dut faire face à toutes les embûches dressées par le «démon» contre les différentes activités apostoliques qu'il tentait de réaliser dans la région. Ainsi, «deux ou trois diaboliques et pervers ministres du diable» décidèrent de tuer le père de la Compagnie, «et pour cela, ils sortirent du village et se postèrent sur la route par laquelle il devait passer, confiant, étranger à de si pervers desseins»[17]. Si, dans ce cas, l'intervention divine sauva le religieux, tel ne fut pas le sort de Manuel Fernandes, tué en 1555 par un jeune homme qui vivait en concubinage et que le jésuite avait réprimandé au cours d'une mission dans l'Alentejo. Il se vengea du religieux en le battant à mort, ce qui permit à ce dernier de compter au nombre des «martyrs» de la Compagnie[18].

Au delà de l'opposition que la présence des missionnaires pouvait susciter parmi les habitants d'un lieu, la reconnaissance que la communauté ou ses autorités octroyaient aux jésuites à travers les cérémonies qui accompagnaient souvent leur arrivée dans un bourg ou un village, créait en même temps des attentes quant à la conduite que devraient observer par la suite les missionnaires. D'une certaine manière, on exigeait des jésuites un comportement et une attitude conformes au statut et à l'autorité qui leur avaient été implicitement octroyés[19], ce qui les obligeait à mettre en branle toute une série de stratégies comportementales qui, de manière subtile mais efficace quant à l'image qu'elles permettaient de projeter, contribuaient à maintenir et à élever leur position au sein de la population. Ce que nous pourrions désigner comme l'image que le missionnaire donnait de lui-même devenait ainsi l'un des éléments essentiels de la méthode utilisée par les religieux dans leur labeur apostolique. En réalité, cet aspect a très tôt été l'objet d'une attention particulière aussi bien de la part des supérieurs de l'ordre que de celle des agents engagés dans l'exercice missionnaire. On trouve dans la correspondance

Coïmbra arrivés à la ville de Pombal au cours du périple qui les conduisit en 1594 dans diverses localités du diocèse de Leiria; *Missão de Leiria* [1594], ARSI, *Lus.* 106, *Historia, 1540-1614*, fol. 187.

[17] A. Rebelo, *Carta do Collegio de Coimbra pera os demais da prouincia (Coïmbra, 2.7.1571)*, dans *Segvndo Tomo das Cartas de Europa*, doc. cit., fol. 361v.

[18] Un récit où l'on rend compte de la translation des restes de Manuel Fernandes à l'église du collège d'Évora en 1589, fait référence aux circonstances de la mort du religieux ainsi qu'au fait qu'il était considéré comme un «martyr» de la Compagnie; J. de Távora, *Annua da prouincia de Portugal do anno de 1589 pera a India & Brasil*, ANTT, *Livraria*, ms. 690, fol. 190v.

[19] Pierre Bourdieu, *op. cit., passim*.

des religieux des allusions plus ou moins explicites aux stratégies – conscientes ou résultant d'un *habitus* – qu'ils utilisaient dans ce but. C'est le cas du récit de Melchor Núñez, qui, écrivant en 1547 à Martin de Santa Cruz, lui rend compte de certaines des «expéditions» réalisées par les jésuites du collège de Coïmbra. Parmi les membres de celles-ci se trouvait António Gomes, qui, selon Núñez, était un homme de grande ferveur qui avait parcouru plusieurs villes et villages du nord du Portugal en compagnie de Gonçalo Vaz. Tout au long de son périple, ce jésuite semble avoir eu recours au «plus grand mépris [de soi] et à la plus honnête pauvreté qu'il pouvait inventer», vivant d'aumônes, dormant dans les hôpitaux, refusant tout type de cadeaux et, surtout, montrant clairement que sa motivation n'avait rien de temporel et qu'il était poussé par le seul souci du salut des âmes. Son attitude, précise l'auteur, était devenue un motif d'édification pour tous ceux que les deux religieux rencontraient au cours de leur voyage[20].

Le recours à toute une série d'éléments extérieurs liant la figure du missionnaire à une image apostolique s'exprimait à travers des comportements et des attributs qui, suivant des codes facilement déchiffrables par les fidèles, avaient une importante fonction de communication. Outre les signes de la pauvreté évangélique, comme le fait de se sustenter de l'aumône, de se déplacer à pied ou encore de tenir à être hébergés dans des hôpitaux ou des granges, les missionnaires adoptaient en règle générale une apparence évoquant les pèlerins, se munissant pour cela du bourdon et de la besace, signes distinctifs que ces derniers partageaient avec les prédicateurs mendiants[21]. On parvenait ainsi à faire montre de dévotion et de désintéressement matériel en même temps, liant de la sorte l'image des religieux à celle d'«hommes envoyés du Ciel», comme le proclamait

[20] Melchor Núñez, Lettre à Martim de Santa Cruz, à Rome (Coïmbra, 27.9.1547), in *Litterae Quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis in quibus aliqui Societatis Iesu versabantur Romam missae*, tome I, Madrid, Agustín Avrial, 1894, p. 64 (*Monumenta Historica Societatis Iesu* [MHSI], vol. 4).

[21] Voir M.-L. Copete, F. Palomo, *op. cit.*, p. 369-370. Concernant les contextes extra-européens où l'habit porté par les missionniares a été l'objet de controverses, il faut citer l'étude de M. Sanfilippo, *L'abito fa il missionario? Scelte di abbigliamento, strategie di adattamento e enterventi romani nelle missioni* «ad hereticos» *e* «ad infidelem» *tra XVI e XX secolo*, dans *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 109, 2, 1997, p. 601-620. Au sujet de l'image du pèlerin dans la péninsule Ibérique pendant les XVI[e] et XVII[e] siècles, voir F. Crémoux, *Le corps du pèlerin comme métaphore spirituelle dans les récits de pèlerinages et de miracles*, dans A. Redondo, A. Rebelo, *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVI[e] et XVII[e] siècles. Du corps métaphorique aux métaphores corporelles*, Paris, 1992, p. 191-202.

l'un des missionnaires de l'évêché de Guarda en 1594[22]. La perception que l'on avait du jésuite, en fin de compte, était associée à une image de «saint homme» qui renforçait son capital symbolique et son autorité à l'intérieur de la communauté.

Cette manière de percevoir la figure du missionnaire était généralement accentuée par le biais d'interventions dont le contenu, tel que le présentent les relations jésuites, peut être classé dans le domaine du merveilleux et du miraculeux. Dans le même recueil d'«événements dignes de mention» évoqué au début de cette contribution, on rapportait le cas, survenu en 1564, d'une jeune fille d'Évora déclarée incurable par les médecins. Le père de la jeune fille, suivant les conseils d'une tierce personne, s'adressa alors à la Compagnie de Jésus dans l'espoir de voir sa fille guérir, et, en effet, après avoir été confessée par un père jésuite, la fièvre qui la consumait cessa soudainement[23]. Présentée de cette manière, et même si ce n'est pas affirmé explicitement, l'intervention du jésuite revêt sans aucun doute une forte composante miraculeuse, dans laquelle le religieux assume le rôle d'instrument de l'action divine, opérée à travers une confession ayant permis la guérison de la malade/pénitente. Cet exemple permet de s'interroger sur le sens accordé par les communautés à la confession administrée par les religieux. On peut en ce sens se demander, comme l'a fait Bernard Dompnier, dans quelle mesure le sacrement de la pénitence n'en arrivait pas à être considéré parfois comme le moment où le jésuite – saint homme – exerçait son pouvoir curatif, libérant le malade, par le moyen de la confession, des affections du corps et de la souffrance[24].

Plus que d'une appropriation particulière du discours «médicinal» appliqué au sacrement de la pénitence comme instrument de la santé de l'âme et remède contre la maladie du péché, ce pouvoir thaumaturgique parfois attribué au missionnaire – qui se matérialisait dans le moment de la confession – s'enracinait dans une culture et une religiosité au sein desquelles le magique et le merveilleux étaient relativement habituels. Parmi les populations qui étaient l'objet du labeur missionnaire jésuite, la présence de personnages tels que les guérisseurs était en effet habituelle; ceux-ci avaient recours à toute une série de rites et de gestes, dans lesquels le sacré et

[22] Missão que se fez ao Bispado da Guarda [1594], ARSI, Lus. 106, Historia, 1540-1614, fol. 183v.

[23] Algumas cousas notaueis que aconteceram na prouincia de Portugal no anno de 1556, doc. cit., fol. 1v.

[24] B. Dompnier, *Missions et confession au XVII[e] siècle*, dans G. de La Bussière, *Pratiques de la confession. Des Pères du désert au Vatican II. Quinze études d'histoire*, Paris, 1983, p. 218-219.

le profane étaient souvent intimement liés, ce qui légitimait leurs actions lorsqu'ils diagnostiquaient et guérissaient les malades qui les sollicitaient[25]. Étant donné ce type d'amalgames, comment s'étonner de ce que se produisent parfois des situations comme celle signalée par Antonio Rebelo lors de la mission à Paço de Sousa en 1571, au cours de laquelle le jésuite qui avait été chargé de l'expédition fut menacé par un représentant de la justice qui voulait l'arrêter l'accusant d'être «devin et autres choses semblables»?[26].

À n'en pas douter, ce type d'incident pouvait, en dernière instance, dénaturer le sens de bon nombre d'exercices et de ministères des religieux jésuites. Ce constat met en évidence les altérations auxquelles étaient sujets les discours et les pratiques diffusés par les missionnaires dans leur réception par des populations rurales qui n'étaient pas culturellement passives[27]. Des interventions de ce genre, marquées par leur caractère surnaturel, aboutissaient en tout état de cause à un renforcement de l'autorité du missionnaire, favorisant de la sorte sa capacité d'action ainsi que sa position d'intermédiaire entre les habitants d'une localité, entre chaque individu et la divinité ou entre Dieu et la communauté dans son ensemble. Cette fonction de médiateur devient particulièrement manifeste dans les moments où l'ensemble d'une population se sent gravement menacée, comme ce fut le cas dans l'île de São Jorge en 1581 : la lettre annuelle de cette année rapporte comment une explosion volcanique avait jeté tous les habitants de l'île dans un profond désespoir que seule l'attitude affichée à tout moment par le jésuite envoyé sur place à cette occasion avait réussi à apaiser[28]. Lors de la mission du collège de Coïmbra à Paço de Sousa, évoquée ci-dessus, une situation similaire se produisit : devant l'angoisse grandissante des paysans de la région, effrayés par une grêle tenace qui menaçait leurs récoltes, le missionnaire se vit dans l'obligation d'organiser une procession de rogations pour l'apaisement de la colère divine. Le recours à ce type de rite d'intercession, fréquent dans les formes de religiosité locales, tourna cependant au bénéfice de la position et du crédit dont jouissait le religieux au sein de la communauté. En effet, comme le précise la lettre, le jésuite convoqua tous les habitants du lieu à l'église où «ils récitèrent des litanies avec beaucoup de larmes du père et de clameurs des fidèles sans que la tempête ne s'apaise». À ce moment, alors que le cortège «était sur le point de quitter l'église, Notre Seigneur daigna la faire cesser»[29].

[25] Sur les pratiques magiques au Portugal à l'époque moderne, et plus particulièrement sur la présence et le rôle social des guérisseurs, voir J. P. Paiva, *Prática e crenças mágicas. O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*, Coïmbra, 1992, notamment les p. 183-226; F. Bethencourt, *O imaginário da magia. Feiticeiras, saludadores e nigromantes no século XVI*, Lisbonne, 1987, plus particulièrement les p. 55-64.

[26] A. Rebelo, *doc. cit.*, fol. 362v.

[27] Concernant le problème de la «réception» des pratiques et des discours diffusés par les groupes dominants dans les sociétés d'Ancien Régime, voir Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, vol. 1 : *Arts de faire*, Paris, 1980.

[28] F. Guerreiro, *Annua da prouincia de 80*, ANTT, *Livraria*, ms. 690, fols. 79-79v.

Si dans ce cas, le jésuite surgissait une fois de plus devant les fidèles comme l'instrument pour apaiser le châtiment divin, il est vrai que le prestige du missionnaire ne se forgeait pas seulement grâce à certaines cérémonies, à certains signes extérieurs, tels que l'habillement ou le fait de se déplacer à pied, ou encore à des interventions miraculeuses comme celle qui est décrite ci-dessus. D'autres éléments, directement liés à son comportement, qui sont à leur tour l'expression d'une nature apostolique spécifique, constituent la colonne vertébrale des stratégies missionnaires, tendant en dernière analyse à «créer de l'autorité» et à «capter la bienveillance» des fidèles, pour reprendre des expressions figurant dans certains textes normatifs de l'époque.

Le jésuite vertueux ou des «bonnes manières» du missionnaire apostolique

Dans les chapitres déjà cités de la visite de la province portugaise effectuée par le père João Álvares à partir de 1610, l'un des points sur lesquels on recommandait aux supérieurs des collèges et des maisons de la Compagnie de veiller avec le plus grand soin, concernait la modestie qui devait être celle des membres de l'ordre envoyés en mission ou en pérégrination. Álvares leur demandait notamment de vérifier si les religieux, lors de leurs déplacements, ne se promenaient pas «en tenant la cape sous les coudes et en agitant les bras, en secouant la tête de part et d'autre et en parlant avec les mains et en montrant du doigt»[30]. En effet, selon la classification thomiste, la modestie était considérée comme l'une des parties potentielles de la tempérance, grâce à laquelle pouvaient être freinées les passions humaines les plus «faciles»[31]. Dans le but de soumettre ces passions, on prônait la pratique d'une «modestie extérieure», appelée également «modération», qui était conçue, dans les faits,

[29] A. Rebelo, doc. cit., fols. 362-362v. Sur les rogations comme manifestation fréquente de la religiosité locale de l'époque, voir William A. Christian, Jr., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, 1991, p. 39-91.

[30] «...sobraçando o manteo, meneando os braços, voluendo a cabeça a huma e outra partes, fallando e apontando com a mão», Visita da Prouincia de Portugal, pelo P.e João Áluares [1610], doc. cit., p. 21.

[31] Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, IIa. IIae., q. 160.

comme une vertu permettant au sujet d'adapter son habillement et de dominer les mouvements de son corps – les gestes, le regard, l'expression du visage – en fonction du décorum correspondant aux personnes et aux situations dans lesquelles il se trouvait[32]. Cette conception de la modestie extérieure avait une solide tradition dans le monde occidental, et plus spécifiquement dans la discipline monastique et cléricale médiévale, définie à travers des textes tels que *De institutione novitiorum* d'Hugues de Saint-Victor. Elle s'est par la suite étendue aux milieux de cour et au monde laïc en général, au point de constituer, au début de l'époque moderne, la base sur laquelle est fondée l'abondante littérature sur les «bonnes manières» qui fleurit dans toute l'Europe catholique de l'époque[33].

Dans le cadre de la Compagnie de Jésus, la modestie religieuse a en effet assumé une importance considérable comme élément caractéristique de l'*ethos* missionnaire et, plus généralement, des signes identitaires jésuites eux-mêmes. L'établissement, en 1555, des *Reglas de la modestia*, répondant au besoin de pourvoir les membres du nouvel ordre d'orientations uniformes et d'une «manière de procéder» spécifique dans leur activité apostolique, est l'expression la plus significative de l'importance accordée à la modestie dans le *modus vivendi* de la Compagnie[34]. La rédaction de ces règles, inspirées des modèles monastiques et cléricaux qui les avaient précédées, ainsi que leur inclusion ultérieure dans les éditions successives des *Regulae Societatis Iesu*[35], mettent en évidence le rôle central toujours tenu par cette vertu dans la discipline comportementale des jésuites, et partant, dans leur propre formation spirituelle : c'est un sujet cou-

[32] *Ibidem*, qq. 168 et 169.

[33] D. Knox, *Disciplina : le origini monastiche e clericali del buon comportamento nell'Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento*, dans P. Prodi, A. Rebelo, *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologne, 1994; id., *«Disciplina». Le origini monastiche e clericali della civiltà delle buone maniere in Europa*, dans *Annali dell'Istituto italo-germanico in Trento*, 18, 1992, p. 335-370; D. Romagnoli, *La courtoisie dans la ville : un modèle complexe*, dans D. Romagnoli (dir.), *La Ville et la Cour. Des bonnes et des mauvaises manières*, Paris, 1995, p. 25-87; Id., «Disciplina est conversatio bona et honesta» *: anima, corpo e società tra Ugo di San Vittore ed Erasmo de Rotterdam»*, dans P. Prodi (dir.), *op. cit.*, p. 507-537; et G. Pozzi, *Occhi bassi*, dans E. Marsch, G. Pozzi, A. Rebelo (dir.), *Thematologie des Kleinen. Petits thèmes littéraires*, Fribourg, 1986, p. 185-191.

[34] *Reglas de la modestia* (1555), dans *Regulae Societatis Iesu*, Rome, 1948, p. 518-520 (*MHSI*, vol. 71).

[35] Les *Regulae Societatis* ont connu trois éditions au Portugal à la période qui nous occupe : les deux premières, parues simultanément en 1582, ont été publiées à Lisbonne par António Ribeiro et à Évora par Manuel de Lira; la troisième est publiée à Évora par le même Manuel de Lira en 1603. Ces trois éditions en portugais comprenaient les *Reglas de la Modestia* établies en 1555.

ramment abordé dans les «causeries» des maîtres de novices et des supérieurs des collèges de l'ordre[36].

Au delà de ce type de considérations, ce qu'il importe de souligner pour notre propos, c'est le rôle que joue la modestie extérieure dans la pratique apostolique elle-même au sein de la Compagnie. Cette vertu n'était pas seulement l'expression d'une certaine spiritualité; elle était surtout le véhicule au travers duquel, grâce à ces codes gestuels déchiffrables par l'ensemble de la société, il était possible de manifester certaines qualités de l'âme et, par conséquent, une image précise du missionnaire jésuite, toujours associée à une idée de «sainteté» et de vie exemplaire[37]. Derrière cette question se trouve, sous-jacente, une conception spéculaire des rapports entre le corps et l'âme, solidement enracinée dans la culture et pleinement en vigueur à l'époque. Selon celle-ci, ce que le corps exprimait devait être pris comme un fidèle reflet d'une certaine disposition intérieure de la personne[38]. Ainsi, la modération dans les gestes et les manières que l'on exigeait du jésuite en venaient à être une forme d'extérioriser un état d'esprit en adéquation avec la fonction apostolique que l'ordre lui avait confiée.

Ce n'est pas un hasard si la modestie devient, avec d'autres vertus, un objet récurrent des instructions rédigées autour de 1550 par Juan de Polanco. Celles-ci, pourvues d'un titre éloquent, *Industrias con que vno de la Compañía de Iesús mejor conseguirá sus fines*[39], se-

[36] Voir par exemple, F. de Mendoça, «Prática da modestia», dans Id., *Practicas*, BNL, cod. 5262, fols. 93v-96v.

[37] Concernant la fonction du geste en tant que codification des sentiments et de la morale à l'époque médiévale et moderne, voir entre autres : J.-C. Schmitt, *The rationale of gestures in the West : third to thirteenth centuries*, dans J. Bremmer, H. Roodenburg, A. Rebelo (dir.), *A Cultural History of Gesture. From Antiquity to the Present Day*, Londres, 1991, p. 59-70; id., *La morale des gestes*, dans *Communications*, 46, 1987, p. 31-47; P. Burke, *The language of gesture in early modern Italy*, dans J. Bremmer, H. Roodenburg, A. Rebelo (dir.), *op. cit.*, p. 71-83; R. Muchembled, *The order of gestures : a social history of sensibilities under the Ancien Régime in France, ibid.*, p. 129-151; D. Knox, *Ideas on gesture and universal language, c. 1550-1650*, dans J. Henry, S. Hutton, A. Rebelo (dir.), *New Perspectives on Renaissance Thought. Essays in the History of Science, Education and Philosophy in Memory of Charles B. Schmitt*, Londres, 1990, p. 101-136; D. Barnett, *The Art of Gesture*, dans V. Kapp (dir.), *Die Sprache der Zeichen und Bilder. Rhetorik und nonverbale Komunikation in der Frühen Neuzeit*, Magburg, 1990, p. 65-76.

[38] D. Knox, *«Disciplina»*... cit., *passim*; G. Pozzi, *op. cit.*, *passim*.

[39] Juan de Polanco, *Industrias con que vno de la Compañía de Iesús mejor conseguirá sus fines, in Polanci complementa. Epistolae et complementa P. Alphonsi de Polanco e Societate Iesu*, t. II, Madrid, Gabriel López del Horno, 1917, p. 791-792 (MHSI, vol. 54). Le texte de Polanco correspond en fait à ce que l'on a appelé la «deuxième série» des Industrias qu'il a rédigée à cette époque, la «première série» correspondant à une sorte de commentaire de l'ensemble des

ront appelées à remplir un rôle considérable dans le développement des méthodes missionnaires de l'ordre. L'intérêt de cet écrit de Polanco est dans sa diffusion au sein de l'ordre durant la seconde moitié du XVI[e] siècle, et surtout, dans son apparente utilisation, à partir d'un certain moment, comme manuel, non pas de l'activité apostolique en général, mais, plus spécifiquement, de celle des missionnaires de l'intérieur. Le document établi par le secrétaire d'Ignace de Loyola est connu dans la province portugaise au moins dès 1561, suite à la visite réalisée par Jérôme Nadal à cette date aux résidences et collèges de la péninsule Ibérique. C'est ce qu'on peut déduire de son inclusion dans un codex conservé dans les archives de l'ordre à Rome, dans lequel sont réunis les différents avis et instructions que le visiteur a laissés au cours de son périple dans la province lusitaine[40]. Que ce fut plus tôt ou à la date déjà mentionnée, nous avons d'autres témoignages de la réception des *Industrias* dans les communautés portugaises de l'ordre grâce à deux manuscrits du XVI[e] siècle qui, sous la forme de précis, rassemblaient divers exercices, méditations, règles et instructions jésuites, dont le texte rédigé par Juan de Polanco[41]. L'une des manifestations les plus claires de l'adoption des *Industrias* comme manuel à l'usage de ceux qui s'occupaient des missions intérieures reste néanmoins leur inclusion dans les volumes qu'a laissés le jésuite Pedro de León au début du XVII[e] siècle traitant de son activité missionnaire en Andalousie[42]. Cet usage – si le doute était encore permis – finit par devenir explicite dans un autre manuscrit romain, dans lequel, sous le titre d'*Institutiones seu Industriae sex praesertim pro Societatis Missionariis*, on reproduisait une fois de plus, bien qu'en latin, le texte rédigé par Polanco, qui était désormais expressément adressé aux missionnaires de l'ordre[43].

Les *Industrias*, en réalité, reproduisaient et développaient un schéma identique à celui d'instructions rédigées par Ignace de Loyola en 1552, dans lesquelles l'activité du jésuite était considérée à partir d'une triple perspective, confrontant le jésuite à lui-même, au prochain et au corps de la Compagnie[44]. L'image du jésuite qui

Constituciones de la Compagnie de Jésus. La manière dont cette première série aborde l'action apostolique présente un intérêt moindre pour nous.

[40] ARSI, Institutum [Instit.] 208, *Hieronimus Natalis. Instructionis et Monita pro Collegiis Hispaniae et Lusitaniae*. 1561-1562.

[41] BNL, cod. 3648, fols. 64-95v; et cod. 4214, fols. 107-137v.

[42] Voir P. Herrera Puga, *Introducción* à Pedro de León, *Grandeza y miseria en Andalucía. Testimonio de una encrucijada histórica (1578-1616)*, Grenade, 1981, p. 3-17.

[43] Institutiones seu Industriae sex praesertim pro Societatis Missionariis, ARSI, Fondo Gesuitico, 720/I, n° 7.

[44] Ignace de Loyola, *Instrucción a los Padres que se envían a ministerios (Roma, 8.10.1552)*, dans *Monumenta Ignatiana ex autographis vel ex antiquoribus*

émerge des deux textes est celle d'un individu qui, dans le développement de son apostolat, doit veiller, en premier lieu, sur sa propre santé physique et surtout morale, évitant les situations pouvant blesser son âme et ayant un fréquent recours à la prière, à l'examen de conscience, et aux sacrements. Un individu qui doit de plus, observer une «bonne conduite», qui, avec l'humilité, la modestie et la prudence nécessaires, lui permettent de gagner la confiance du prochain, de donner de l'autorité à ses actes et de s'adapter à ceux à qui s'adresse son activité. Un homme, enfin, qui considère l'obéissance à ses supérieurs comme sa principale ligne de conduite. Cependant, face aux avis concernant les obligations du religieux à l'égard de lui-même et de ses supérieurs, Polanco n'hésite pas à mettre surtout l'accent sur les matières relatives aux rapports du jésuite avec autrui, avec ceux qui étaient l'objet de son activité, consacrant à cet aspect quatre des six «industries» composant son écrit. Étaient ainsi tour à tour abordés le temps qu'il fallait consacrer à autrui, les buts que l'on devait se donner, les personnes avec qui il fallait s' «entretenir» pour la poursuite des objectifs apostoliques auxquels répondait l'activité des religieux de la Compagnie[45].

À ces indications s'en ajoutaient d'autres, qui constituaient la cinquième «industrie», portant sur les «*medios y modos que se han de usar para el fin dicho de aiudar al próximo*», où, sans oublier le but pratique qui caractérise l'ensemble de l'opuscule de Juan de Polanco, était résumée toute une série d'instructions sur les moyens d'action du jésuite[46]. Il s'agissait en fait d'une succession d'avis de grande valeur sur la façon de mener les activités de l'ordre à l'extérieur des maisons et des collèges. Néanmoins, plus que des directives sur les différents ministères jésuites – prédication, catéchisme, confessions, etc. – l'accent était surtout mis sur la «manière de procéder» que les religieux devaient observer dans la pratique de leur apostolat. En ce sens, le texte de Polanco n'est pas sans rappeler un autre genre qui a connu une certaine influence à l'époque bien que s'adressant à des groupes spécifiques des sociétés modernes : celui des traités de civilité ou de «savoir-vivre»[47]. Ceux-ci ont trouvé avec les œuvres de Baldassare Castiglione, Giovanni della Casa ou Stefano Guazzo les modèles qui par la suite, et dans d'autres contextes,

exemplis collecta, Series Prima : Sanctii Ignatii Loyola Societatis Iesu fundatoris Epistolae et Instructiones, tome XII, Madrid, 1911, p. 251-253 (MHSI, vol. 42)

[45] Juan de Polanco, *op. cit.*, p. 782-790.

[46] *Ibidem*, p. 790-805.

[47] Sur les rapports entre le comportement ou la méthode missionnaires et les traités de bonnes manières, voir A. Prosperi, *Il missionario, in* R. Villari (dir.), *L'uomo barocco*, Bari-Rome, 1991, p. 179-218.

devaient être réélaborés et donner naissance, dans toute l'Europe des XVI[e] et XVII[e] siècles à un vaste patrimoine littéraire portant sur ce thème[48]. En effet, les parallèles entre le texte de Polanco et ce type de littérature fondamentalement courtisane peuvent être établis à deux niveaux. D'une part, leurs racines rhétoriques communes sont fondées sur les traités aristotéliciens et, surtout, cicéroniens[49]. D'autre part, aussi bien l'écrit jésuite que de très nombreux exemples que l'on pourrait tirer de cette littérature de cour se caractérisent par leur volonté de régler les comportements. Les continuelles indications à valeur morale qui y figurent, répondaient en effet dans les deux cas à une nécessité d'articuler de manière rationnelle les relations sociales par le biais de la modération et de la maîtrise des passions, ainsi que par le calcul de la position de chaque sujet par rapport à ses propres interlocuteurs[50].

Malgré les différences imposées par la spécificité et le caractère religieux du groupe auquel elles s'adressent, les *Industrias*, à l'instar des traités de «bonnes manières», dessinent le profil d'un sujet porteur de toute une série de vertus morales, auxquelles on attribue une importante dimension communicative dans la pratique apostolique du jésuite. En ce sens, outre l'aspect extérieur et le contrôle des gestes et des mouvements du corps déjà mentionnés, le mépris manifeste des biens matériels, l'humilité, le refus de toute ostentation doctrinale, la patience ou la prudence, sont autant d'aspects passés en revue dans cette «cinquième industrie» qui jouent un rôle essentiel dans la transmission des impressions que le religieux donne de lui-même. Celles-ci doivent être orientées vers l'exemplarité, le renforcement de l'autorité du missionnaire et la conquête de la confiance des fidèles qui, en dernière instance, ouvrait la voie à une intervention utile du jésuite[51].

Cet aspect ressort, notamment, dans certains des actes de miséricorde qui avaient souvent lieu pendant la mission, et qui bien des fois, avaient pour objectif d'inciter les fidèles à effectuer régulièrement certaines œuvres de charité, comme l'aide matérielle aux prisonniers et aux malades. Ainsi, lors d'une mission à Elvas effectuée

[48] Ce sujet possède une vaste bibliographie. Concernant plus particulièrement la réception de ces modèles dans le Portugal de l'époque moderne, voir l'introduction de José Adriano de Freitas Carvalho à Francisco Rodrigues Lobo, *Corte na Aldeia*, Lisbonne, Presença, 1991, p. 7-42.

[49] Au sujet des sources rhétoriques classiques des traités de savoir-vivre voir : A. Pons, *Les fondements rhétorico-philosophiques des traités de savoir-vivre italiens du XVI[e] siècle*, dans A. Montandon (dir.), *Traités de savoir-vivre italiens – I trattati di saper vivere in Italia*, Clermont-Ferrand, 1993, p. 173-189.

[50] N. Elias, *La civilisations des mœurs*, Paris, 1973, Id., *La dynamique de l'Occident*, Paris, 1975 (1939).

[51] Juan de Polanco, *op. cit.*, p. 790-805.

vers 1560, le missionnaire chargé du catéchisme rendait souvent visite aux prisonniers pour les instruire dans les *rudimenta fidei*; celui-ci avait pour habitude de se rendre d'abord à la fontaine publique, accompagné de plusieurs enfants, pour y puiser l'eau qu'il apportait ensuite à la prison. Son comportement ne passa pas inaperçu aux yeux de nombreux habitants de cette ville de l'Alentejo, qui, voulant imiter l'exemple du religieux, fondèrent une confrérie afin de perpétuer cette pratique charitable[52].

C'est cependant dans l'exercice de la «conversation» avec le prochain qu'apparaît le plus nettement reflété, dans l'écrit de Polanco, le rôle accordé aux vertus qui devaient caractériser le jésuite. Ainsi, par exemple, le fait d'«apparaître grave et posé, notamment à travers des propos tenus avec pondération et circonspection, et fuyant l'irritation et le trouble dans la façon de parler et dans les gestes»[53], était lié, pour le secrétaire d'Ignace de Loyola, à une stratégie de captation d'autorité et de crédibilité auprès des fidèles. Il s'agissait en définitive, comme nous l'avons déjà indiqué, de tirer parti de toute une série de stratégies comportementales, calculées ou produites par un *habitus* apostolique spécifique, afin de produire une inclination pour les missionnaires dans le cœur des fidèles.

Dans ce domaine, pourtant, les *Industrias* insistent particulièrement sur un autre aspect de grande importance : la nécessaire adaptation des religieux à la condition des sujets avec lesquels ils s'«entretenaient», montrant en cela des liens étroits avec d'autres écrits de la Compagnie, antérieurs dans le temps aux avis de Juan de Polanco. Tel est notamment le cas des instructions rédigées en 1541 par Ignace de Loyola lui-même, à l'occasion de la mission en Irlande qui avait été confiée par le pape aux pères Broët et Salmerón. L'instruction en question, dont le titre était ni plus ni moins que *Del modo de negociar y conversar en el Señor*, abordait déjà expressément ce point, en indiquant le comportement que les jésuites devaient observer pour parvenir à gagner la confiance des fidèles, les disposant ainsi à la conversion et à la transformation de leur vie et de leurs mœurs :

> «Dans les relations avec autrui, pour gagner l'attachement des grands ou des nobles, dans l'intention du plus grand service de Dieu notre Seigneur, considérer premièrement leur tempérament naturel pour se guider sur lui. Quelqu'un est-il colérique et parle-t-il avec vivacité et avec plaisir? On essaiera de garder sa manière dans les rapports avec lui en parlant de choses bonnes et saintes, sans se montrer grave, flegmatique ou mélancolique. Ceux qui de nature sont frustes, lents à parler, graves et pesants dans leurs discours, on s'accommodera à leur

[52] Algumas cousas de edificaçam que socederam na prouincia, BNL, cod. 4500, fol. 9-9v.

[53] Juan de Polanco, *op. cit.*, p. 794.

manière de faire, parce que c'est ce qui leur plaît. *Je me suis fait tout à tous*»[54].

La citation biblique qui clôt ce paragraphe (*Cor.* 9,22), résumait parfaitement la stratégie à suivre par les jésuites lorsqu'ils devaient s'adresser à des interlocuteurs différents : il leur fallait s'adapter, tant que faire se pouvait, à la nature de chacun d'eux. Dans les propres termes d'Ignace de Loyola, cette stratégie n'était rien d'autre que celle de l'«ennemi», que le religieux devait cependant orienter vers la consécution du «bien». Loyola affirme ainsi que «nous pouvons [...] agréer ou être de l'avis de quelqu'un sur une chose particulière qui est bonne, sans paraître remarquer d'autres choses qui en elle sont mauvaises. En gagnant son amour, nous améliorerons nos affaires. C'est ainsi qu'en entrant par sa porte, nous sortirons par la nôtre»[55].

Dans ses *Industrias* Polanco ne faisait que reprendre et souligner l'importance de cette capacité de s'accommoder à la nature de l'interlocuteur, recommandant, d'une part, de connaître la qualité et les aptitudes des personnes auxquelles on s'adressait, et, d'autre part, d'avoir une certaine désinvolture pour se débarrasser des relations qui s'avéreraient de peu d'utilité et pour aborder celles qui, au contraire, pouvaient en présenter une. En même temps, la condescendance s'imposait comme l'élément essentiel de cette stratégie, permettant de mieux guider ou orienter les individus vers les objectifs recherchés dans chaque cas. Les fidèles étaient ainsi peu à peu introduits aux différentes matières d'une manière adaptée à leur état d'esprit et à leurs capacités, et encouragés, si c'était nécessaire, à s'interroger sur des questions qui finissaient par les amener «...à proférer eux-mêmes certaines vérités dont ils pourront déduire ou non ce que l'on cherche à leur faire comprendre. Car le crédit qu'ils donneront aux conclusions auxquelles ils sont arrivés seuls sera plus grand : les vérités bien assimilées n'en sont que plus efficaces»[56]. Dans cette stratégie d'«accommodement» et d'entente feinte avec les différents interlocuteurs, les bornes reposaient uniquement sur la nécessaire discrétion du missionnaire, sur sa prudence et sur un indispensable décorum, évitant toute sorte d'excès ou une permissivité mal comprise devant certaines attitudes ou opinions considérées erronées[57].

[54] Ignace de Loyola, *Del modo de negociar y conversar en el Señor*, in *Monumenta Ignatiana*, tome I, Madrid, 1903, p. 179-181 (MHSI, vol. 22). [Ignace de Loyola, Instructions à P. Broët et A. Salmerón (septembre 1541), *Sur la manière de traiter et de se comporter dans le Seigneur*, dans *Écrits*, traduits et présentés sous la direction de M. Giuliani, Paris, 1991, p. 664].

[55] *Ibid.* Dans une lettre envoyée à Valignano à la fin du XVI[e] siècle, le général Acquaviva devait avoir recours à cette même référence à l'épître de saint Paul pour étayer des arguments semblables. Voir A. Prosperi, *op. cit.*, p. 198.

[56] «...a que ellos mismos vengan a dezir algunas verdades, de las quales infieran o dexen de inferir lo que se pretende claramente, por que más faborescerán ellos a las conclusiones que ellos mismos dizen, y más los mouerán las verdades bien penetradas», Juan de Polanco, *Industrias*, *op. cit.*, p. 802-803.

La démarche indiquée par Juan de Polanco et, avant lui, par Ignace de Loyola lui-même, revient sans cesse – et parfois de manière quasi littérale – dans de nombreux épisodes recueillis dans les narrations des missions portugaises. Dans celles-ci, l'amendement de certains comportements ou la réconciliation entre deux ennemis passaient souvent par ce type d'«entretiens apostoliques» qui demandaient généralement au jésuite un considérable effort de rhétorique et de persuasion. Tel fut apparemment le cas lors de la mission réalisée en 1624 à Coruche, au cours de laquelle le jésuite António de Almeida rencontra un homme marié qui entretenait des relations adultères depuis huit ans. Ayant résolu de lui faire voir son erreur, le religieux décida de lui rendre une première visite, «s'accommodant à sa conversation, pour, plus tard, réussir à avoir celle concernant Dieu». Il lui parla donc de certains des nombreux devoirs que l'on avait à l'égard du Seigneur, mais sans aborder des sujets pouvant mettre à nu sa véritable intention. Le missionnaire, en réalité, «avait pour seul but de le disposer favorablement à son égard» et fut ainsi en mesure, lors d'un deuxième entretien «plus en confiance», de faire voir à cet homme le besoin de changer son attitude pour «le bien de son âme et le bon crédit de sa personne»[58].

Si, cette fois-là, les paroles du religieux eurent un effet sur l'homme adultère, dans d'autres cas, il fallait employer des dons de persuasion particuliers, permettant de gagner d'abord la confiance du sujet avant de le conduire au repentir. Pour cela le missionnaire pouvait avoir recours à des scènes d'une certaine théâtralité, dans lesquelles tant ses arguments que l'usage d'images et l'attitude même qu'il adoptait, faisaient partie d'une stratégie d'adaptation à la nature de l'interlocuteur mûrement réfléchie[59].

Ce genre de «conversations» ne sont ainsi que l'expression sin-

[57] *Ibid.*, p. 793.

[58] S. Álvares, Carta da Missam da Villa de Curuche para o Padre Francisco de Mendoça, Reitor do Collegio e Vniuersidade de Euora [1624], BNL, ms. 30, n° 215, fols. 3-3v.

[59] Voir en ce sens, parmi d'autres exemples, celui d'une femme muette refusant de pardonner à une moribonde survenu à Evora en 1563. Devant l'obstination de la femme muette, un religieux de la Compagnie entreprit de la convaincre en lui présentant d'abord un livre d'heures, puis, à genoux et un crucifix à la main, en lui montrant, une à une, toutes les plaies du Christ. Le procédé du religieux fit apparemment son effet, déchaînant les larmes de la femme, qui, sur le champ, octroya le pardon qui lui était demandé. Voir H. Navarro, Lettre quadrimestrielle (Évora, 1.5.1563), ARSI, *Lus.* 52, *Litterae quadrimestres et annuae*, fol. 49.

gulière et concrète d'une capacité d'adaptation et d'accommodation aux différentes personnes et contextes qui devait caractériser l'action des missionnaires jésuites dans leur ensemble, aussi bien dans les territoires européens qu'en Asie ou au Nouveau Monde, en fonction de la nécessaire transformation de vie que l'on espérait pouvoir opérer sur les sujets[60]. L'acheminement de tels objectifs dépendait des nombreux facteurs jouant dans les formes d'interaction des religieux avec les populations auxquelles ils étaient confrontés. Parmi ces éléments, comme on a tenté de le démontrer dans cette contribution, la manière dont les jésuites se «présentaient» devant les fidèles n'était pas le moindre : c'est elle qui transmettait une image des religieux qui déterminait *in fine* leur place et leur autorité au sein de la communauté et partant, leur capacité d'intervention sur la vie et les consciences de ses membres. Si les cérémonies d'entrée précédant le début d'une mission étaient un premier élément de légitimation des agents jésuites, il reste que leur position n'était pas définie une fois pour toutes, mais qu'elle était sujette aux attitudes et aux comportements observés par la suite par les prêtres pendant leur séjour dans une ville ou village. La figure du missionnaire était ainsi entourée de toute une série de facteurs extérieurs – visuels et gestuels –, d'interventions fortuites prenant valeur de miracle, d'attitudes exemplaires et, plus largement, d'une vertu religieuse dans toutes leurs actions, qui contribuait à forger une image du jésuite proche de celle du «saint homme». Bien que rencontrant des résistances épisodiques, cette représentation du missionnaire suscite en définitive l'adhésion des fidèles – leur «bienveillance» – à l'égard de ceux qui, pendant une brève période, mettaient en œuvre un ensemble de tactiques caractérisées, en général, par une violence douce et persuasive, dans le but d'éveiller dans leur cœur le désir de conversion.

Federico PALOMO

(traduit de l'espagnol par Marie-Lucie COPETE et Jean-Paul ZUÑIGA)

[60] A. Prosperi, *op. cit.*, *passim*; D. Gentilcore, *Adapt Yourself to the People's Capabilities : Missionary Strategies, Methods and Impact in the Kingdom of Naples, 1600-1800*, dans *Journal of Ecclesiastical History*, 45, 1994, p. 269-296.

FERNANDO BOUZA ET BERNARD DOMPNIER

COMMENTAIRES

N'ayant pratiquement pas travaillé sur ce problème des missions, mon commentaire est nécessairement externe[1]. En tant qu'observateur extérieur, je dégagerais trois points communs aux communications qui précèdent.

Tout d'abord, les trois textes présentés insistent beaucoup sur les techniques et les stratégies des missionnaires; ce que l'on pourrait appeler les artifices de la mission comprennent des techniques de persuasion qui vont de l'insinuation jusqu'à la coercition. J'aimerais également souligner, dans les exemples qui nous ont été soumis, une économie spécifique du temps et de l'espace, ce qui me permet de suggérer des comparaisons possibles, non plus entre missions intérieures et missions lointaines, mais avec d'autres personnages qui, dans leur gestion du temps et de l'espace, conduisent des formes d'action très similaires à celles développées par les missionnaires. Il s'agit, par exemple, des visiteurs ou des légats des ambassadeurs et, plus généralement, de la figure du commissaire qui pourrait permettre des comparaisons intéressantes, le missionnaire, vu de l'extérieur, se présentant comme un type de commissaire. Dans ce domaine des techniques et des stratégies missionnaires, il me semble que l'intérêt suscité par les missions auprès d'historiens spécialistes de champs très divers, et pas seulement d'histoire religieuse, vient de ce que cette histoire est liée à l'histoire générale de la communication à l'époque moderne. Toutes les interventions font apparaître une religion articulée sur le miracle à travers l'utilisation de techniques de communication comme la voix, l'image ou l'écrit.

Le deuxième point que j'aimerais aborder est celui des objectifs et des finalités des missions. Ces objectifs, qui vont au-delà de la simple catéchèse, s'orientent vers la formation d'une communauté. Les missionnaires vont policer la rudesse, diriger les comportements vers un modèle que l'on pourrait qualifier de civilisateur : *altus* du missionnaire parfait qui contrôle ses émotions, visites qui ont pour but de pacifier villes et campagnes. Il me semble ainsi important d'analyser le cas de missionnaires rompus aux missions lointaines et qui, à leur retour, effectuent à nouveau des missions intérieures. Par exemple, le prélat Palafox, qui avait été évêque de Puebla, est nommé, lorsqu'il rentre en Castille, à la tête d'un petit diocèse de campagne, l'évêché d'Osma; il compose alors un opuscule intitulé *Bocados espirituales para gente sencilla* qui contient tout un répertoire de sujets liés aux missions. Il serait intéressant de chercher à savoir non seulement comment se trans-

[1] Fernando Bouza a développé un certain nombre des propositions avancées ici dans *Memoria de memorias. La experiencia imperial y las formas de comunicacion*, Madrid, 2005.

met le modèle de la mission intérieure à la mission lointaine, mais également si les missionnaires qui reviennent après un séjour par delà les océans acclimatent des méthodes qu'ils y ont utilisées et dans cette perspective le cas de Palafox en Amérique, en Nouvelle-Espagne plus précisément, me semble présenter un grand intérêt.

L'efficacité des missions est le troisième élément que je voudrais examiner ici. Tous les intervenants ont mis en relief le problème de la réception et l'habileté des missionnaires à s'adapter à ce que l'on pourrait appeler une culture traditionnelle ou populaire. La question du rôle des missions dans le triomphe des idéaux de la Contre-Réforme se pose ainsi également, s'inscrivant dans un débat très large qui va de la négation de l'efficacité de la réforme tridentine en Galice, par exemple, aux ouvrages de Sara T. Nalle sur son efficacité dans la région de Cuenca.

L'histoire des missions peut ainsi beaucoup apporter à une vision générale de la culture et de la société aux XVI^e^, XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. C'est en tout cas un point de rencontre historiographique d'une grande importance.

En ma qualité d'observateur extérieur, il me semble que les travaux sur les missions pourraient beaucoup s'enrichir en prenant en compte les comparaisons avec des démarches similaires qui se sont produites hors du champ des institutions ecclésiastiques. L'idée de construire une communauté a connu d'autres tentatives; d'autres volontés de construire une *Ecclesia*, d'autres efforts pour policer la rudesse des campagnes ont eu lieu dans des domaines différents. Je pense, par exemple, aux *Juntas de reformación* qui en Castille en 1570, 1590, 1615, 1621 réalisent des sortes de missions commanditées par la Couronne. Lorsqu'on examine les documents de la *Junta de reformación* de la décennie 1590 chargée d'intervenir sur les zones de montagne de la région cantabrique ou du Pays Basque, les objectifs définis sont identiques à ceux des missions, l'aspect sacramentaire excepté. Se pencher sur le lien entre les missions à caractère religieux et le problème de la «réformation», qui existe dans toute l'Europe du Sud, est important. À une autre échelle, ce que j'appellerais les missions familiales présentent également un grand intérêt. En travaillant sur la petite cour familiale de province du marquis d'Almazán, il est possible de recréer des exercices du type de ceux qui sont proposés par les missionnaires. Ces scènes, nourries de chants, pleurs, lectures à haute voix, se déroulent devant tous les domestiques, journaliers, enfants et parents du marquis; elles ont pour finalité la pacification.

Un autre point qui a été abordé, notamment à travers les missions intérieures, est le lien que les missionnaires entretiennent avec les pouvoirs nobiliaires; il semble que de nombreuses missions aient été financées par la noblesse. Dans la correspondance du duc de Sesa, par exemple, le rapport entre religieux et nobles est manifeste. Le duc demande aux jésuites, et plus particulièrement au père Mariana, de lui dispenser des conseils politiques sur la manière dont il doit traiter ses sujets; se sont des instructions d'un jésuite à un seigneur. Dans ces lettres, l'idéal du seigneur apparaît clairement comme étant celui d'un prélat. C'est également ce qui s'était passé quelques années auparavant lorsque Juan de Ávila, l'apôtre d'Andalousie, écrivit un petit ouvrage, les *Avisos para el conde de Monteagudo*, sur les lectures que devait faire un gouvernant chrétien pour pouvoir diriger

une communauté. La mission semble donc avoir été une sorte d'attitude, de modèle de comportement, étroitement en rapport avec les techniques de persuasion et plus largement avec la culture politique de l'époque; elle ne peut, par conséquent, se réduire à l'histoire religieuse. Le grand projet que le licencié Moscoso soumet à Philippe IV en témoigne. Il propose au roi d'ordonner une vaste visite de pacification du royaume de Castille qui serait menée par les *corregidores* chargés de résoudre tous les conflits, procès et violences. Il semble donc qu'il y ait bien eu d'autres façons d'appréhender les missions qui constituent un véritable observatoire de la culture politique des Temps Modernes.

Il serait intéressant de chercher à savoir si la chronologie des missions, si éloquente, ne révèle pas que les missions, intérieures surtout, sont une tentative pour contrôler la conversion car elles réduisent les initiatives des missionnaires. Au XVI^e^ siècle, certaines conduites permettent de penser que la tâche de convertir n'était pas réservée à une profession en particulier : les *alumbrados*, par exemple, ne se sont-ils pas devenus des apôtres d'une conversion? Les membres de la société qui se transforment ainsi en apôtres de la conversion sont finalement persécutés. La chronologie des missions, à partir de 1560, est très significative; les missions intérieures, fastueuses et merveilleuses dans l'utilisation de techniques propres et dans leurs objectifs, ne contiennent-elles pas des éléments de contrôle de la conversion? Du point de vue des techniques, la lecture à haute voix, par exemple, développée au cours des missions permet d'établir une figure de médiation dans la conversion et, par ailleurs, tous les membres de la société ne peuvent devenir des apôtres de la conversion.

J'aimerais pour conclure, revenir sur quelques points : les missionnaires du lointain lorsqu'ils retournent aux missions intérieures ont-ils modifié leur système? Les jésuites rivalisent avec d'autres ordres mais rivalisent-ils également avec d'autres secteurs de la société dans les tâches de conversion ou défendent-ils un monopole de la conversion à travers l'exercice des missions?

Fernando BOUZA

(transcrit et traduit de l'espagnol par Marie-Lucie Copete)

La thématique de l'histoire comparée des missions intérieures et des missions lointaines est une question centrale de l'histoire des missions et elle est au cœur du sujet sur les missions dans le monde ibérique; les débats des différentes journées de ce colloque l'ont montré. Le sujet est vaste et plus complexe qu'on ne le croit généralement. Les communications présentées, qui ont abordé des aspects différents des missions, ont introduit, même si elles n'ont porté que sur les jésuites, à plusieurs facettes du débat : diversité des champs d'études d'abord (la comparaison entre l'Espagne, le Mexique, les Philippines et les îles Mariannes établie par Paolo Broggio; l'Andalousie étudiée par Bernard Vincent et Marie-Lucie Copete; le cas du Portugal analysé par Federico Palomo), diversité également des centres de gravité (le personnage du missionnaire, la typologie des missions, les techniques pastorales).

Je voudrais revenir tout d'abord sur le fait que la comparaison entre les deux champs d'activité – si l'on doit considérer qu'il y a bien deux champs d'activité –, l'un étant l'intérieur et l'autre l'extérieur, pris chacun globalement comme un ensemble – ce qui n'est pas sans problème –, ne s'est véritablement développée qu'assez récemment. Pourquoi cette lenteur de l'historiographie à se saisir de cette question?

Les historiographies de ces deux domaines ont longtemps été séparées parce que pratiquées l'une et l'autre essentiellement par des gens d'Église pour qui la mission de l'intérieur n'était pas assimilable à la mission lointaine. La mission de l'intérieur, appelée volontiers dans ces milieux mission populaire ou paroissiale, a été posée sur le mode de la mission de renouvellement et ne semblait donc pas pouvoir être rapprochée de la mission consistant à christianiser les sauvages et à planter des chrétientés. Il y avait là une sorte d'incongruité tributaire à l'évidence, en arrière-plan, d'une bonne conscience européocentriste. Il est d'ailleurs révélateur que les histoires des missions traitent ordinairement des territoires extraeuropéens dans leur ensemble quelque soit leur degré de christianisation et d'implantation de structures ecclésiastiques, c'est-à-dire qu'elles sont sur le mode religieux une histoire des espaces coloniaux.

Par ailleurs, les structures que Rome avait mises en place dès le début du XVII[e] siècle avaient fourni un canevas puisque la congrégation *De Propaganda Fide* avait compétence sur les terres lointaines, les empires espagnols et portugais, ainsi que sur les régions «*ubi viget haeresis*» mais non pas sur les territoires où l'on fait des missions «*inter populos fideles*»; il y avait là une sorte de séparation institutionnelle qui était posée.

D'un autre côté, l'unité de la mission annoncée par un certain nombre d'ordres, notamment les jésuites, est du domaine de la spiritualité qui, pour toute une conception de l'histoire, est hors du champ d'approche des historiens. L'histoire des missions a souvent été une histoire très factuelle : récits par le menu des événements sans réflexion plus fondamentale sur le phénomène.

Le changement de perspective a été rendu possible par une transformation du contexte à la fois politique, religieux, etc., et plus précisément grâce à trois éléments qui sont davantage de l'ordre de l'historiographie. D'abord le développement depuis vingt à trente ans de l'histoire de la religion vécue qui, pour la France, s'est traduit surtout par l'étude des visites pastorales mais qui, notamment pour l'Italie, a permis d'exhumer les relations des missions, dans l'ensemble plus riches que pour la France. Cette réapparition a fait émerger cette image des «Indes d'ici» invitant de ce fait à la comparaison. Le deuxième aspect tient à une historiographie qui s'est dégagée, pour partie au moins, d'un paradigme de type théologique et a posé comme objet d'étude les missionnaires eux-mêmes et leurs entreprises tant il était évident que le discours des relations, source principale, était un discours codé qui obéissait à des règles précises; il fallait donc arriver à découvrir les clés du codage dans le personnel, les méthodes, la spiritualité, les mentalités, le regard porté sur l'autre. Il y avait donc là l'appel à une étude sur l'organisation des missions et leurs méthodes. Plusieurs de ces aspects supposent la comparaison entre l'ici et le lointain : stratégies et circulation des ordres, modèles de chrétienté et histoire de la spiritualité, par exemple. Ainsi,

lorsque des historiens non ecclésiastiques se sont intéressés à ces questions, ils ont été amenés à prendre en charge la théologie et la spiritualité de la mission. Le troisième élément vient de la comparaison des deux univers, l'ici et le lointain, qui a été facilitée par le décloisonnement de l'histoire religieuse par rapport aux autres champs de l'histoire – politique, sociale, culturelle – mais aussi par le dialogue instauré depuis plusieurs décennies avec les autres sciences humaines. Les historiens du religieux ont acclimaté le concept d'acculturation et examinent le rôle des médiateurs culturels, s'essayent à l'analyse du discours, introduisent certains acquis de la sociologie des organisations. Il s'agit d'une ouverture essentielle de l'historiographie religieuse.

Le deuxième point que je développerais concerne la question du sens précis des termes de cette comparaison. De nombreux éclaircissements sont nécessaires; quatre directions de travail se dégagent et deux d'entre elles, mission et missionnaire, impliquent de s'entendre préalablement sur les définitions.

Mission est un mot tout à fait polysémique qui désigne aussi bien des établissements fixes que des expéditions, en particulier chez les jésuites; il peut parfois s'appliquer à tout un territoire ou à une excursion précise. Il y a donc des diversités de forme et l'on ne peut sans plus ample examen des termes se lancer dans une comparaison entre l'ici et le lointain. Cette attention au vocabulaire conduit à s'interroger sur les institutions, le fonctionnement des missions : quels sont les réseaux d'établissements dans lesquels s'insèrent les missions dans les différents ordres, de quels types d'établissements partent les religieux qui vont en mission? Il faut s'intéresser à cette typologie des établissements; dans la Compagnie de Jésus, par exemple, il y a toute une gradation entre la mission, la résidence, le collège et la maison professe et c'est tout à fait important car les activités n'y sont pas les mêmes.

Qu'entend-on par missionnaire d'autre part? Selon les ordres et les périodes, ce peut être un emploi principal ou exclusif; le missionnaire est-il alors seulement missionnaire ou aussi autre chose en même temps? Ce qui soulève le problème de la spécialisation des religieux dans l'apostolat. Il faut donc être attentif au vocabulaire des sources. Pour les missions lointaines, considérera-t-on tout religieux traversant un océan pour s'employer loin de sa patrie comme un missionnaire quelle que soit son affectation concrète : par exemple, celui qui part comme cuisinier aux Philippines doit-il être tenu pour missionnaire? Par ailleurs, l'intérêt spécifique pour les jésuites – les archives de la Compagnie de Jésus sont tellement plus abondantes que les autres – pose le problème de l'organisation, la manière de concevoir la mission étant différente chez les jésuites et dans d'autres congrégations. En particulier, la différence fondamentale vient du fait que le jésuite, par sa vocation même et tel que les textes fondateurs le définissent, est missionnaire de manière première, fondamentale, alors que dans beaucoup d'autres ordres être missionnaire, c'est vivre dans un degré d'écart organisé par rapport à la vie ordinaire des religieux de cet ordre : on est, par exemple, soumis à l'autorité d'un préfet de mission au lieu d'être soumis à celle d'un supérieur ordinaire, l'organisation des maisons est différente, ce ne sont pas des couvents ayant la même population donc les célébrations, la vie conventuelle ne sont pas les mêmes, il existe des règles ou des dispenses particulières pour les missionnaires.

Troisième élément des termes de la comparaison : comment est pensée la relation entre le proche et le lointain? Il faut prendre en compte les discours tenus de manière à les analyser de manière très précise. On pourrait partir de la méditation des deux étendards des *Exercices spirituels* : la mission est plus ou moins, de près ou de loin, la conquête d'un territoire sur le diable pour le placer sous l'étendard du Christ et par rapport à ce modèle, il y a des distances plus ou moins grandes; c'est un élément de référence important.

Le quatrième terme de la comparaison qui se situe un peu au-delà mais qui est essentiel, ce sont les circulations. Circulation des hommes, d'une part, entre l'intérieur et le lointain, la plupart des missionnaires étant successivement dans leur carrière l'un et l'autre; chez les jésuites le modèle est courant car la plupart des pères de la troisième année de probation font quelques missions et lorsqu'ils partent en mission lointaine, ils ont déjà une expérience de la mission d'ici; dans d'autres ordres, ce n'est pas évident et il est donc nécessaire de prendre en compte cet élément. Circulation des méthodes enfin à considérer également.

Le troisième point que j'aimerais aborder concerne les pistes ouvertes par les travaux qui nous ont été présentés. J'en retiendrai trois. Chacune d'elles renvoie plus précisément à l'une des contributions même si les recoupements sont nombreux.

La première piste se rapporte à la figure du missionnaire et fait référence plus particulièrement à la contribution de Federico Palomo. Le missionnaire est l'homme de la conversion et cette conversion va se traduire par le baptême chez les Gentils, par la confession chez les peuples déjà christianisés; l'analogie de fonctionnement entre ces deux éléments ne va peut-être pas de soi. On a raison de parler énormément de la conversion dans la mission à condition de prêter attention au fait que si on ne dit que conversion, on insiste sur l'objectif très individuel de la mission alors que la mission a toujours indissociablement un objectif global, social : la mission est création, restauration d'une communauté chrétienne. La mission est proche de l'utopie, et c'est peut être un élément absolument fondamental dans la comparaison entre le proche et le lointain. Le missionnaire est aussi homme de la rupture, il vient de l'extérieur. Il est un homme de l'itinérance. Dans la spiritualité jésuite, le missionnaire est proche du pèlerin; il est important de savoir quel est son fonctionnement mental et concret ainsi que s'il reste fidèle à ce fonctionnement en permanence. Le missionnaire est quelqu'un qui dispose d'un capital symbolique fort, un médiateur du divin; tout le monde n'a pas le charisme pour répondre à cette vocation de médiateur et cette affirmation forte du missionnaire comme médiateur du divin est peut-être ce qui induit la spécialisation à un moment donné. On repère tel missionnaire comme étant particulièrement extraordinaire : dès sa première mission il a fait pleurer tout le monde, on en fait alors seulement un missionnaire parce qu'il semble avoir une vocation pour cela. Il y a aussi toute la question de la stratégie du comportement sur laquelle je n'insiste pas.

La deuxième piste concerne les formes de la mission autour des recherches de Marie-Lucie Copete et de Bernard Vincent. L'élément fondamental est l'insistance sur la notion du déplacement qui nous ramène à la figure du missionnaire perçu comme celui qui vient d'ailleurs, qui va ailleurs;

la mission est *excursio* même lorsqu'il s'agit de mission de proximité autour des collèges. Ce déplacement se fait vers les populations démunies, abandonnées; pour l'intérieur au moins, il y a toujours cette insistance sur le fait qu'il s'agit de populations pour lesquelles l'encadrement ecclésiastique est défaillant : populations sans pasteur, curés incompétents, etc.. La base du rapprochement qu'opèrent les ordres religieux avec le lointain est sans doute là car alors l'ignorance se développe et la possibilité d'assimilation existe. Il s'agit d'une vision très post-tridentine : on ne peut vivre sa religion sans un curé qui organise la vie religieuse au quotidien.

Où se trouvent ces populations abandonnées? Quelle est la priorité des efforts? C'est à partir de là qu'il faut dresser une typologie. À partir de la typologie fine établie dans la communication, je retiens surtout deux axes. La mission vise-t-elle toute la population ou s'agit-il d'une mission spécialisée? Les deux types existent. D'autre part, la rupture, la fracture entre missions de village et missions urbaines est-elle véritablement fondée? leur nature est-elle réellement différente? Les ordres insistent au cours de leur histoire sur l'une ou l'autre forme de mission. La mission dans les villes est très présente dans les années 1560 au moment où la Compagnie de Jésus s'installe, ce sont des missions temporaires avant établissement d'un collège; la mission est presque instrumentalisée en vue de l'établissement définitif. La mission urbaine revient en force dans les dernières décennies du XVII^e^ siècle et c'est un phénomène assez général en Europe; c'est également la période où apparaissent les grands missionnaires spécialisés dans l'apostolat tant en France, qu'en Italie ou en Espagne. Le retour dans les campagnes s'effectuerait plutôt au XVIII^e^ siècle. Il y aurait-il des oscillations et correspondraient-elles dans l'apostolat lointain à des phases pour lesquelles on pourrait avoir des analogies?

Le dernier point concerne les méthodes pastorales et notamment la question du transport des techniques, du déplacement de certaines pratiques, de leur voyage à travers les océans. Il est nécessaire de s'intéresser aux moyens de la circulation. Les méthodes peuvent être apportées par un missionnaire qui lui-même les a expérimentées ailleurs mais elles peuvent circuler aussi à travers des lettres qui racontent, à travers des biographies de certains missionnaires qui sont diffusées et qui, dans d'autres territoires, vont donner l'idée de pratiquer de la même manière. Il existe toute une littérature qui mérite d'être étudiée de ce point de vue là. Il y a également décalage chronologique : les missions intérieures innovent plus quant aux méthodes que les missions lointaines qui vont ensuite emprunter; l'échange se fait à sens unique ou majoritairement dans un sens. Il y a-t-il enfin réutilisation des éléments de la religiosité traditionnelle dans l'apostolat : c'est plus largement la question de l'adaptation des missionnaires à leur contexte culturel. Ce problème de l'ampleur et des limites de la condescendance des missionnaires à l'égard des populations qu'ils rencontrent est une question fondamentale dans la comparaison entre le lointain et le proche, à une réserve près qui est que le lointain ne peut pas être considéré comme un bloc. Acosta, par exemple, dans sa hiérarchie entre les civilisations, ou les cultures, considère que certaines sont plus proches de l'Europe que d'autres.

Bernard DOMPNIER

(transcrit par Marie-Lucie Copete)

CAMILO FERNÁNDEZ CORTIZO

LES MISSIONS POPULAIRES DANS LE ROYAUME DE GALICE (1550-1700)

Lorsqu'en 1556, la Compagnie de Jésus s'établit en Galice, à Monterrei, elle justifie la fondation du collège parce que «les habitants du royaume de Galice sont des gens tellement incultes et barbares, tellement peu instruits de la loi de Dieu», mais surtout parce qu'«il y a grand besoin de prêtres qui mènent une vie honnête et non profane et qui aient eu communication des choses de Dieu». Devant ce constat d'«ignorance et de grand oubli de Dieu», qui concernait les laïcs aussi bien que les ecclésiastiques, les jésuites n'hésitèrent pas, dans les années qui suivirent leur installation, à qualifier la Galice de «nouvelles Indes[1]» utilisant le lieu commun appliqué aussi à la campagne romaine, à la Calabre, à la Corse, etc. Cette opinion était partagée par l'évêque de Tuy, Bartolomé Molina, qui en 1587 conseillait à Philippe II de réduire les fidèles «à des lieux[...] où ces gens barbares soient policés et civilisés et instruits de la doctrine chrétienne[2]». Cependant, les autres prélats de Galice ne soutenaient pas cette initiative, ils préféraient s'appuyer sur leurs tentatives de réforme, définies avant le Concile de Trente, et sur les méthodes proposées par cette assemblée ensuite : synodes diocésains et visites pastorales. Certains de ces évêques s'appuyèrent également et très tôt sur d'autres formes d'apostolat; ils se faisaient accompagner au

[1] Sur la découverte des «Indes d'ici» et des «sauvages de l'intérieur» dans les années 1550 dans la correspondance des pères jésuites, voir l'analyse de B. Dompnier, *Continuité de la Réforme catholique*, dans J.-M. Mayeur *et alii* (dir.), *Histoire du christianisme*, Paris, 1997, t. 9, p. 312 et suiv. Sur l'utilisation du lieu commun pour différentes régions italiennes, C. Faralli, *Le misioni di gesuiti in Italia (sec. XVI-XVII) : problemi di una ricerca in corso*, dans *Bolletino della Società di Studi Valdesi*, 138, 1975, p. 100; G. Orlandi, *Missioni parrocchiali e drammatica popolare*, dans *Spicilegium Historicum Congregationis Ssmi Redemptoris*, Annus XII (1974), fasc. 2, p. 319; R. Rusconi., *Gli ordini religiosi maschili dalla Controriforma alle soppressioni settecentesche. Cultura, predicazione, missioni*, dans M. Rosa (dir.), *Clero e società nell'Italia moderna*, Rome-Bari, 1992, p. 244. Pour la Galice, E. Rivera Vázquez, *Galicia y los jesuitas. Sus colegios y enseñanza en los siglos XVI al XVIII*, La Corogne, 1989, p. 127, 221, etc.

[2] «[...] a poblaciones [...] para que esta gente bárbara fuese política y doméstica y enseñada en la doctrina cristiana», cité par J. Ruiz Almansa, *La población de Galicia (1500-1945)*, Madrid, 1948, vol. I, p. 76.

cours de leurs visites par des jésuites pour qu'ils «enseignent la doctrine chrétienne», c'est le cas de l'évêque de Mondoñedo dans les années 1548-49, ou plus tard en promouvant les missions populaires dans leurs diocèses. C'est précisément dans les années 1560 que ce type d'apostolat se développa en Galice, il sera appelé à connaître une diffusion exceptionnelle jusqu'à se convertir au XVII[e] siècle en un moyen permanent d'action pastorale.

1 – *«Les Indes de Galice sont si vastes» : «les maux de la Religion»*

Le concile national de Séville s'alarmait en 1478, pour la première fois, de l'état déplorable du clergé galicien; quelques années plus tard, dans les années 1480, les représentants de la *Hermandad* de Galice formulaient des plaintes semblables. Une période d'une cinquantaine d'années fut cependant nécessaire pour que quelques prélats prennent conscience de l'urgence du problème et s'engagent sur la voie de la réforme, avant même l'ouverture du concile de Trente.

Les sources ecclésiastiques – constitutions synodales, visites pastorales et *ad limina*, récits de missions, procès inquisitoriaux – surenchérissent, au XVI[e] siècle et pendant la première moitié du XVII[e], sur l'ignorance ou «absence de doctrine» du clergé diocésain, sa pauvreté et la rudesse de ses mœurs. L'absence de formation culturelle et doctrinale («ils ne connaissent pas la grammaire et ne savent pas chanter»), l'absentéisme et la négligence dans la cure des âmes n'étaient pas inhabituelles à cette époque comme ne l'était pas non plus, en raison des modestes revenus des bénéfices paroissiaux, la pratique d'autres activités comme le commerce de céréales et de vin, le trafic et le métayage de bétail, les prêts à des paysans, etc. Beaucoup de membres du clergé menaient une vie de laïcs : ils portaient des vêtements séculiers, fréquentaient les banquets de mariages ou d'enterrements, assistaient aux fêtes patronales et aux foires, buvaient et jouaient dans les tavernes, ne respectaient pas toujours les exigences du célibat. Ils étaient, en somme, peu différents de leurs paroissiens avec lesquels ils partageaient le même univers culturel et le même mode de vie. Par conséquent, les autorités ecclésiastiques lancèrent, avant le concile de Trente, une campagne de «cléricalisation» afin d'isoler et de rendre sa dignité à la figure et à la fonction sacerdotales au sein de la communauté paysanne dont la familiarité avec le sacré était jugée trop excessive. L'Inquisition participa à cette campagne en jugeant tous ceux qui méprisaient ses membres et leur fonction[3].

[3] J. Contreras, *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia, 1500-1700*, Madrid, 1979, p. 558-559.

La formation doctrinale déficiente du clergé et son style de vie séculier eurent une incidence négative sur son exemplarité et sur son rôle dans l'enseignement de la doctrine à des fidèles dont la pratique religieuse les assimilait à des «idolâtres baptisés». C'est précisément l'«absence de doctrine» qui était à l'origine du problème; même le tribunal de l'Inquisition imputait les propositions hétérodoxes et les déviances sacramentelles des accusés plus à la «grande ignorance» qu'à l'«intention de commettre des hérésies[4]».

La religiosité populaire était profondément liée à la vie et aux préoccupations quotidiennes des paysans; elle présentait, en dehors de son aspect dévotionnel, une dimension pragmatique destinée à contrôler et à rendre propices les forces de la nature et cet objectif supposait toute une série de pratiques et de rites chrétiens, magiques ou animistes. Les constitutions synodales, les visites pastorales et les procès inquisitoriaux condamnaient sans appel ces rites de fécondité, de protection ou de prophylaxie pour rendre les moissons abondantes, accroître les cheptels, se prémunir contre les maladies, guérir, etc. Superstitieux par définition, les paysans n'hésitaient pas à recourir à des devins, à des sorciers ou à des bénisseurs ainsi qu'à des saints «spécialisés» dont ils fréquentaient les sanctuaires et les ermitages. Ils pratiquaient une religiosité à leur mesure qui dépendait de leurs besoins quotidiens et favorisait les dévotions locales. Le panorama quelque peu affligent que les rares visites pastorales de la première moitié du XVI[e] siècle dévoilent n'a, par conséquent, rien d'étrange. La messe dominicale, l'exposition permanente du Saint Sacrement ou le fonctionnement de confréries étaient encore inhabituels dans le monde rural au milieu du siècle.

L'ignorance de la doctrine plongeait ainsi les paysans dans une religiosité vécue à base de pratiques et de rites; l'ignorance du péché était, cependant, tout aussi grande. Les autorités ecclésiastiques se lamentaient surtout de la place tenue par le blasphème, la promiscuité et les licences sexuelles bien qu'elles n'excluaient pas de leur

[4] L'ignorance est un thème récurent dans les sources ecclésiastiques de cette époque. Ce thème traduit avant tout une préoccupation pour l'image et le respect traditionnel dus au clergé dans un monde rural perçu comme un espace ayant besoin de doctrine orthodoxe. Où que ce soit, en France, en Italie, en Espagne ou au Portugal, la prise de conscience de l'ignorance des paysans dans ses différentes versions justifie l'apostolat missionnaire au service de la «confessionalisation» et de l'adhésion à la doctrine de Trente, A. Prosperi, *Tribunali...* cit., p. 609; A. Croix, *L'Âge d'or de la Bretagne, 1532-1675*, Rennes, 1993, p. 488 et suiv.; B. Dompnier, *Continuité...* cit., p. 312-314; Id., *Le missionnaire et son public*, dans *Journées Bossuet. La prédication au XVII[e] siècle*, Paris, 1980, p. 109-110 et 123. Pour la Galice, P. Saavedra, *La vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, Barcelone, 1994, p. 302-391.

liste la boisson dans les tavernes, le jeu, les bals et les réunions de jeunes, etc.

La réforme qu'au moment du concile de Trente devaient entreprendre les prélats de Galice s'avérait ardue; certains d'entre eux devancèrent l'assemblée tridentine conscients que «la réformation et le remède de la population» dépendaient de la réforme du clergé. Pour son implantation, les évêques galiciens s'appuyèrent essentiellement sur les synodes diocésains et les visites pastorales; ils furent épaulés par le Saint-Office.

Dans les cinq évêchés de Galice, au cours de la période entre 1523 et 1563 se tinrent vingt et un synodes et quarante entre 1563 et 1640. Leurs constitutions mettaient en évidence une réelle préoccupation quant à l'ignorance du clergé proposant un corpus de base de doctrines et de prières, exigeant pour l'accès aux différents ordres sacrés des connaissances minimales et un examen, recommandant une série de lectures et de manuels de cas de conscience, distribuant des livrets de la doctrine et des opuscules d'instructions et de conseils à l'usage des curés. Tout cela avait pour but d'habiliter les clercs à l'enseignement de la doctrine qu'ils devaient dorénavant proposer tous les dimanches à leurs paroissiens à l'office. Quant à ces derniers, ils seraient soumis à des contrôles plus stricts : on exigerait la connaissance des rudiments de la foi et des principales prières à l'occasion de l'octroi des sacrements (baptême, confession et mariage)[5].

En tout état de cause, la fonction de contrôle et de correction, comme dans beaucoup d'autres cas, était assurée par les visites pastorales qui se multiplièrent dans la deuxième moitié du XVI[e] siècle à la fois en raison de l'esprit réformateur des évêques galiciens post-tridentins et parce qu'ils respectèrent l'obligation de résidence dans leurs évêchés respectifs. Les chapitres généraux rédigés par l'évêque de Mondoñedo, D. Juan Liermo, témoignent des principaux amendements introduits à cette époque; ils concernent le culte (exposition permanente du Saint Sacrement, messe dominicale), l'enseignement de la doctrine, la tenue vestimentaire et l'honnêteté des mœurs du clergé (ivresse, jeux, concubinage) et finalement les superstitions du peuple (recours à des sorciers, à des devins ou au Diable, rites de protection) et divers comportements (ivresse, jeux, cohabitation avant le mariage, etc.).

Les chemins parcourus par les évêques ou leurs délégués croisaient parfois ceux des inquisiteurs galiciens et de leurs cortèges

[5] En Bretagne aussi l'administration des sacrements était l'occasion de vérifier les fruits de l'enseignement de la doctrine, A. Croix et *al.*, *Les Bretons*... cit., p. 1205 et suiv.

dans leurs visites de district. La pastorale de l'instruction se doublait ainsi d'une pédagogie de la peur. L'Inquisition réprimait les rites superstitieux et la pratique de la sorcellerie, engageait des poursuites contre ceux qui doutaient de la présence réelle du Christ, de la virginité de Marie ou de la valeur des sacrements (confession orale, communion), contre les blasphémateurs, contre les célibataires coupables de promiscuité sexuelle et les bigames etc.; en fin de compte, sa défense de la «confessionalisation» prônée à Trente était claire : l'Inquisition forçait les populations à adhérer au dogme officiel, à la doctrine des sacrements ou au modèle de mariage canonique. Il s'agissait d'éduquer dans le cadre de la doctrine, de poursuivre superstitions et déviances, de discipliner et finalement d'encadrer. Comme en Bretagne, en Galice la prolifération croissante de confréries dans la seconde moitié du XVI[e] siècle, mais surtout au cours de l'étape suivante et jusqu'aux premières décennies du XVIII[e], eut pour objectif d'imposer la «religion officielle» à travers notamment de la diffusion du culte du Saint Sacrement et de la Vierge[6].

Dans ces tentatives de réforme, l'action des prélats et de l'Inquisition fut soutenue par les initiatives des ordres religieux. Les couvents et les collèges des franciscains, des dominicains et surtout des jésuites accueillirent dans leurs salles de cours un nombre croissant de futurs prêtres. Dans les établissements des jésuites des prêtres, à partir de 1569, et, à partir de la deuxième moitié du XVII[e], également des laïcs venaient faire les Exercices Spirituels. Ces ordres religieux tentèrent aussi de toucher par leur apostolat les campagnes, un monde traditionnellement oublié. Ce sont eux qui, à partir des années 1560, lancèrent à travers les missions populaires une campagne d'instruction du clergé : sermons aux curés et au peuple, conversions. Une série de facteurs assurait leur avenir : une pastorale et une formation du clergé déficientes d'abord, ensuite l'«ignorance coupable» du peuple, enfin le nombre élevé de paroisses et la dispersion de la population.

On pourrait penser que tous ces efforts de réforme donnèrent des fruits immédiats et visibles au XVI[e] siècle déjà. Cependant, ils furent plutôt limités jusqu'aux premières décennies du XVII[e] et c'est seulement dans la seconde moitié du XVII[e] et au début du XVIII[e], tout au moins dans l'archevêché de Saint-Jacques de Compostelle, que la réforme s'intensifia alors que les missions populaires augmentaient.

[6] D. González Lopo, *La evolución del asociacionismo religioso gallego entre 1547 et 1740 : el arzobispado de Santiago*, dans *Obradoiro de Historia moderna*, 5, 1996, p. 157-182. Pour la Bretagne, A. Croix, *L'Âge*... cit., p. 497-498.

2 – *Les ouvriers apostoliques : jésuites, franciscains et capucins*

En Galice, aux XVI[e] et XVII[e] siècles, les missions populaires constituent une activité presque exclusive des ordres mendiants et de ceux fondés au XVI[e] siècle, jésuites et capucins. D'entrée, les premiers jouissaient d'une situation plus avantageuse en raison d'une implantation qui avait débuté au Moyen Age et leur avait permis de consolider un ample réseau de couvents; ils avaient en outre acquis une solide expérience dans la prédication populaire à l'occasion des quêtes d'aumônes ou des sermons d'Avent et de Carême. Ils étaient les dépositaires d'une tradition et jouissaient de la reconnaissance des couches populaires. Par contre, capucins et jésuites partaient de rien et si, à la fin du siècle, les seconds étaient déjà appréciés pour leur labeur pédagogique et missionnaire – leurs Constitutions et les Exercices Spirituels les prenaient en compte –, les capucins, en revanche, s'étaient peu implantés : en 1669, à l'arrivée à Orense du P. Carabantes, ils n'avaient encore aucun couvent en Galice et les gens ne reconnaissaient pas l'habit capucin.

Les structures opérationnelles de chacun des ordres religieux étaient fort différentes. Dans le cas des franciscains, elles s'appuyaient sur leur réseau de couvents, vingt-deux à la fin du XVI[e] siècle, situés dans les principales villes et bourgs de Galice. Les jésuites, quant à eux, agissaient à partir de leurs collèges; ils n'ont jamais fondé en Galice d'établissements de missions bien qu'ils aient créés des résidences temporaires en attendant de consolider les fondations de collèges[7]; celles de Pontevedra et de La Corogne, par exemple, furent le fruit de missions préalables dans ces deux villes. Enfin, les capucins ne disposèrent pas de centres permanents, ils n'érigèrent pas de couvent jusqu'au XX[e] siècle et c'est pour cette raison que le P. Carabantes utilisa comme base provisoire la maison des franciscaines déchaussées de Monforte (Lugo).

Les missions des Pères jésuites

On affirme couramment que les missions populaires, par rapport à la prédication populaire d'époques antérieures, naissent et croissent avec la réforme catholique. Leur apparition, cependant, ne fut pas uniforme[8]. En Galice, elles furent introduites par les Pères jésuites dans les années 1560 à la suite d'une série d'actions préalables dans le domaine de la pastorale. L'expérience initiale de l'ordre et, par conséquent, la présence de ses premiers membres apparaît liée aux visites pastorales[9]. C'est D. Diego de Soto, évêque de Mondoñedo qui, dans les années 1547-1549, instaura ce type de collaboration; il fut ensuite imité par les prélats d'Orense, D. Francisco Blanco et D. Agustín Antolínez, le cardinal Spinola et D. Andrés Girón. Les tâches demandées aux Pères jésuites étaient fondamentalement de prêcher, d'enseigner la doctrine chrétienne et de confesser pour préparer ainsi la visite des prélats; ils intervenaient parfois comme visiteurs délégués.

Une autre expérience contemporaine, promue par les jésuites dans les années immédiatement postérieures à leur installation à Monterrei (Orense), fut la «prédication apostolique». Par un accord souscrit en 1558 par François Borgia, deux pères devaient parcourir pendant certaines périodes de l'année l'évêché d'Orense pour prêcher, confesser et enseigner la doctrine chrétienne. Les *cartas annuas* et les rapports envoyés à Rome contiennent des références à plusieurs pères employés à ces tâches dans un premier temps dans les localités proches de Monterrei, Verín et Pazos, au fur et à mesure que leur présence se consolidait leur rayon d'action s'agrandissait. En 1561, deux pères allaient «les dimanches et jours de fête prêcher dans les hameaux et bientôt ils se rendront dans les montagnes où l'on en attend beaucoup de bien»; l'année suivante, ils parcouraient «les villages et les montagnes avoisinantes où le culte divin avait décliné»[10]. Ils prêchaient, exhortaient les habitants à la fréquence de la confession et de la communion, enseignaient la doctrine chrétienne, mais aussi extirpaient les blasphèmes et négociaient des réconciliations; en fin de compte, ils travaillaient à la conversion et au salut; leur territoire de conquête, et c'était une nouveauté, était le milieu rural.

Ces expériences ne furent pas abandonnées mais débouchèrent sur les premières missions au sens strict au début des années 1570. En effet, lorsqu'au printemps 1571, le P. García arriva au collège, presque tous les pères étaient absents effectuant des missions dans les cinq diocèses de Galice[11]. C'est ainsi que débuta la première étape

[7] À ce sujet, voir E. Rivera, *Galicia*... cit., p. 439-443 et B. Dompnier, *L'activité missionnaire*... cit., p. 948-952.

[8] Pour la chronologie dans d'autres pays et régions, A. Guidetti, *Le missioni popolari. I grandi gesuiti italiani*, Milan, 1988, p. 21-23; B. Dompnier, *La Compagnie de jésus et la mission de l'intérieur*, dans L Giard et L. Vaucelles, *Les jésuites à l'âge baroque, 1540-1660*, Grenoble, 1996, p. 156-158; A. Croix, *Cultures*... cit., p. 269-271; E. Dos Santos, *Les missions des temps modernes au Portugal*, dans J. Delumeau (dir.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, Toulouse, 1979, t. I, p. 433-434.

[9] En Italie, les jésuites ont joué un rôle similaire de soutien dans les visites pastorales et inquisitoriales, A. Prosperi, *Tribunali*... cit., p. 570-575.

[10] «[...] los domingos y dias de fiesta a predicar por las aldeas, y subiran presto a las montañas, de donde se espera gran fruto» et «[...] los pueblos y las montañasvecinas donde habia decaido el culto divino». E. Rivera, *Galicia*... cit., p. 49-50; 329, etc.

[11] Archivo Histórico Provincial de Orense, Clero, caja 175.

de l'essor des missions jésuites en Galice. Ses principaux acteurs furent les Pères B. Cuadrado et M. de Santodomingo. S'appuyant sur un certain ascétisme et rigorisme moral, ils cherchaient avant tout le fruit de la conversion à travers les exercices habituels des missions complétés par la diffusion de la dévotion mariale, distribuant des chapelets et, dans le cas de B. Cuadrado, par la fondation de confréries de la Miséricorde pour assister les pauvres notoires[12].

Le zèle missionnaire déclina à Monterrei après la mutation de ces deux pères au collège de Saint-Jacques où, par contre, il se développa. La lassitude et le manque de missionnaires bien préparés étaient la cause de cet abandon à tel point que le provincial ordonna la suspension provisoire des missions en 1584-85; il les rétablit l'année suivante grâce au remplacement d'une partie de la communauté par de nouveaux religieux, poussé par le père Acquaviva, véritable organisateur et promoteur des missions populaires après une période de déclin[13].

À la fin du XVI[e] siècle, aux efforts dans le domaine missionnaire des collèges de Monterrei et de Saint-Jacques s'ajoutèrent ceux du nouvel établissement de Monforte; la géographie missionnaire s'en trouva ainsi améliorée. La figure la plus remarquable de cette époque fut le père Teixeira qui, poussé par un intense ascétisme personnel, parcourut depuis Monterrei les différents évêchés de Galice jusqu'à sa mort en 1635. Entre 1633 et 1636, le collège de Saint-Jacques développait également une intense activité au point d'organiser des missions d'une durée de vingt-trois mois dans les principaux bourgs du diocèse de Tuy et dans l'archevêché de Saint-Jacques, surtout depuis l'arrivée du cardinal Spinola en 1635. Dans les années suivantes, les perspectives s'accrurent davantage jusqu'à la fin du siècle grâce à la fondation de trois nouveaux collèges (Orense, Pontevedra et La Corogne). Ce développement fut facilité par la protection et le financement des prélats galiciens et de certains nobles et *hidalgos* dont la dévotion, comme dans les cas du comte d'Altamira en 1614 ou de Alonso de Santana lors de l'acte de fondation du collège d'Orense, fructifia dans la dotation de missions sur leurs domaines. D'après les catalogues triennaux, chaque année, trois ou quatre équipes de missionnaires, tous très expérimentés et d'un bon niveau de formation, étaient assignées à cet effet. Cependant, le point culminant fut atteint avec l'arrivée du père Tirso González en 1672. Il avait été réclamé sans relâche par l'archevêque

[12] E. Rivera, *Galicia...* cit., p. 137 et 510-511.

[13] A. Guidetti, *Le missioni...* cit., p. 52-55; B. Dompnier, *La Compagnie...* cit., p. 164-170; R. Rusconi, *Gli ordini...* cit., p. 244-246; G. Orlandi, *Le missioni popolare in età moderna*, dans G. de Rosa et T. Gregory (dir.), *Storia dell'Italia religiosa*, Roma-Bari, 1992, tome 2, p. 424-426.

D. Andrés Girón et il parcourut dans les années suivantes les différents diocèses galiciens. Il se consacra particulièrement à celui de Saint-Jacques où, suivant des itinéraires décidés à l'avance et se conformant au modèle de mission de courte durée définit par Segneri, il effectua quelques trente-neuf missions. Il réalisa ensuite dans les évêchés de Mondoñedo, Lugo et Orense encore sept missions jusqu'à son départ en 1676[14], année à partir de laquelle les équipes de missionnaires des collèges reprirent leur activité. De février 1681 à février 1682, huit pères effectuèrent des missions pendant soixante-quinze jours; en 1691 leur nombre avait doublé et en 1700, ils étaient dix-neuf pères, l'un d'entre eux assisté par un clerc séculier[15].

Les missions des pères franciscains

Les premières références documentaires à l'ordre des franciscains qui était celui qui réunissait les meilleures conditions pour l'activité missionnaire sont très sommaires et datent des années 1560 environ; cependant, vers 1520, on sait que quelques pères franciscains réalisaient des excursions plus ou moins longues, vivant *pauperum more*. Parmi eux, on trouve le frère Juan de Navarrete, le plus remarquable de ces premiers franciscains missionnaires, qui mourut en 1528 et acquit la réputation de saint. Aminé par «le zèle apostolique de la conversion des âmes», il consacra en partie sa vie à parcourir «les montagnes des Asturies et de Galice» prêchant, enseignant la doctrine et, en tant que dévot du Saint Sacrement, approvisionnant les églises pauvres de linge pour l'autel, d'habits de messe et d'autres ornements[16]. Mais ce ne sera que plus tard, à partir des années 1560, que quelques moines franciscains vont acquérir une réputation de missionnaires, occupation qu'ils partageaient avec un ascétisme personnel et un extrême rigorisme moral; c'est de cette manière que les chroniques de l'ordre décrivent, par exemple, les pères Juan de Muros, A. Arias et A. Taboada, ce dernier mort en 1590.

[14] E. Reyero, *Misiones del P. Tirso González de Santalla XIII Prepósito General de la Compañía de Jesús, 1665-1686*, Saint Jacques de Compostelle, 1913.

[15] Archivum Romanum Societatis Iesu (= ARSI), Castellana, liasses 19 et 20. En Galice, il n'y eut pas de fondation de congrégations de séculiers prêchant au cours des missions populaires, comme ce fut le cas à Naples; on ne recruta pas non plus des équipes de missionnaires parmi les curés de paroisses comme le fit J. Maunoir à partir de 1650, G. Rusconi, *Gli ordini...* cit., p. 259-260; A. Croix, *L'Âge...* cit., p. 505.

[16] *Crónica de la provincia franciscana de Santiago, 1214-1614... por un padre franciscano anónimo del siglo XVII*, édit.. M. de Castro, Madrid, 1971, p. 154-155.

Malheureusement, à partir du début du XVII[e] siècle, la documentation reste muette et les mentions sont pratiquement inexistantes jusqu'aux années 1690, lorsqu'est fondé le Collège Séminaire des Missions à Cambados (1695). Cet établissement fut un des neuf centres créés par l'ordre dans ses différentes provinces espagnoles avant 1700 pour répondre aux dispositions des Constitutions d'Innocent XI et au Décret de la Sainte Congrégation de *Propaganda Fide* du 16/11/1686 auxquelles s'adaptèrent les constitutions de chacun des collèges. Ils étaient destinés à la formation aux missions lointaines, leur principale finalité était la conversion des pécheurs et leurs résidents devaient s'exercer aux missions intérieures. Entre leurs murs, les jours s'écoulaient entre les offices communautaires, une extrême austérité, le silence le plus strict, l'étude, avec deux conférences par jour, l'oraison mentale; toutes ces conditions étaient jugées essentielles pour la vocation missionnaire comme le reconnaissaient également jésuites et capucins. Afin d'acquérir de l'expérience, les nouveaux recrus s'exerçaient à la prédication, prêchant depuis la chaire du réfectoire des «sermons de mission pour prêcher à l'essai et l'explication de la doctrine chrétienne»[17]. L'objectif final de cette vie de stricte observance et d'étude était, selon les Constitutions, qu'«avec le plus grand zèle nous nous consacrions à la conversion des pécheurs depuis les chaires comme dans les confessionnaux»[18]. C'est pour cela que, deux par deux, comme ils le feraient plus tard depuis le couvent de Herbón, les missionnaires du collège de Cambados, depuis 1695, effectuaient «sans cesse des missions qui se font dans tous les évêchés et "encomiendas" de ce royaume». En 1701, le collège-séminaire fut transféré au couvent de Saint Antoine de Herbón d'où s'effectuèrent désormais ces sorties apostoliques.

Les missions des pères capucins

La deuxième moitié du XVII[e] siècle et surtout le dernier tiers fut une période d'expansion de l'apostolat missionnaire dans toutes les

[17] «Sermones de mision para predicar de prueba y la explicacion de la doctrina cristiana». Archivo del Convento de San Francisco (=ASF), Carpeta 668-1; D. Pardono, *Historia de los Colegios-Seminarios de Misiones de la Regular Observancia de N.B.P.S. Francisco existentes en esta Península de España*, Madrid, 1818, p. 3-31.

[18] «[...] con todo celo nos empleemos en la conversion de los pecadores en los pulpitos como en los confesionarios» et «[...] en continuas misiones que se hacen por todos los obispados y encomiendas de este reino». Archivo del Convento de Herbón, *Memorial e individual relación de todas las cosas memorables de este Collegio Seminario de Herbon*, por Fr. A. de Herosa, 1756.

régions d'Europe[19]; le royaume de Galice fut également touché par cet essor. La campagne du père Tirso González coïncida avec une autre campagne, plus longue et plus intensive encore, celle du capucin José de Carabantes, baptisé par son biographe, apôtre de Galice.

Jusqu'à son arrivée en 1669, nous ne disposons pas de témoignages attestant une activité missionnaire préalable des capucins en Galice. Ce capucin réalisa, jusqu'à sa mort en 1694, selon son biographe D. González de Ulloa, cent cinquante-deux missions essentiellement dans les évêchés les moins visités par le père Tirso González. Les diocèses de Lugo, Mondoñedo et Orense constituèrent les principaux théâtres de ses excursions ainsi que ceux de Tuy et de Saint Jacques dans une moindre mesure. Dans ce dernier il fut reçu par le prélat D. Andrés Girón, également responsable direct de l'apostolat du jésuite Tirso González[20]. L'apostolat déployé par le capucin fut plus long; il le compléta par la rédaction d'un manuel de mission en deux parties et par divers opuscules de dévotion qu'il distribuait au cours de ses missions[21]. Malgré ces initiatives, son ordre n'exploita pas les possibilités de la Galice en tant que terre de mission, en partie parce à cette époque il traversait une crise; ainsi dans le *Definitorio* de 1688 «à la demande de quelques religieux, il fut décidé d'instituer des missions comme c'était la coutume louable, utile et ancienne dans la Province». L'absence de maisons conventuelles jusqu'au XX[e] siècle ne favorisa pas non plus la continuité du travail missionnaire : les missions des capucins, jusqu'au XVIII[e] siècle, à l'exception de celles du père Carabantes, furent sporadiques comme le souligne depuis Madrid le père Hermenegildo qui, autorisé à aller à Rome, se rendra avec un compagnon en Galice, «royaume qu'ils sillonnèrent pendant plus d'un an»[22].

3 – *Les exercices de la mission : sermons, catéchismes, confession et communion*

La finalité principale recherchée par les missionnaires était la conversion et le salut individuel, mais aussi une transformation

[19] L. Châtellier, *La religion des pauvres. Les sources du christianisme moderne, XVI[e]-XIX[e] siècles*, Paris, 1993, p. 61-62 et 75.

[20] D. González de Quiroga, *El nuevo apostol de Galicia, el venerable Padre Fr. Joseph de Carabantes, religioso capuchino...*, Madrid, 1698.

[21] Fr. Joseph de Carabantes, *Practica de Misiones, remedio de pecadores. Sacado de la Escritura Divina y de la Ensenanza Apostólica. Aplicado en el exercicio de una mission*, León, 1674; Id., *Segunda Parte del Remedio de Pecadores...*, Madrid, 1678.

[22] «[...] a instancias de algunos religiosos se confirio instituir Misiones como havia sido costumbre laudable, util y antigua en la Provincia» et «[...] por cuyo reino handuvieron mas de un año». Archivo de la Provincia de Castilla (P. Capuchinos), *Veritario Autentico, 1666-1816*, fol. 17v.

collective à travers la réforme des mœurs. Pour ce faire, indépendamment de la durée des missions – de huit à dix jours habituellement pour les missions rurales du P. Tirso González, un minima de quinze jours pour celles du P. Carabantes –, une série d'exercices communs aux missions des différents ordres religieux étaient proposés.

En principe, l'affluence de gens, qui souvent venaient de quatre à cinq lieues, dépendait en Galice de trois facteurs : la climatologie d'abord que les missionnaires «arrangeaient» par la récitation d'un Ave Maria, des travaux agricoles ensuite – les absents pouvaient être menacés d'un châtiment divin –, et enfin de la publication suffisamment tôt de la mission et de la pression exercée alors par les curés sur leurs paroissiens. En tout état de cause, leur présentation pouvait palier ce dernier facteur s'ils choisissaient pour l'occasion un jour de grande affluence : foire, marché, fête, etc. La publication des indulgences plénières «pour les missions» et «pour les catéchismes» ou «les doctrines» ainsi qu'un ample pouvoir d'absolution conduisait à un premier prône ou «sermon de publication» pour exhorter à la pénitence et à la confession[23]. En outre, si les mœurs ou l'indifférence de l'auditoire y invitaient, les jésuites n 'hésitaient pas à recourir à une stratégie «de choc» : ils exposaient le tableau de l'Ame condamnée, avec tous les tourments de l'Enfer, ou les exemples de Pelayo ou des crapauds afin d'inspirer une «crainte salutaire»[24]. Le jour de cette publication pouvait donner lieu soit à une procession de la doctrine, soit à un acte de contrition en procession de nuit ce qui avivait la conscience du péché et les dangers de la damnation éternelle et préparait ainsi à la confession et, en fin de compte, à la conversion.

Les jours suivants s'écoulaient entre sermons, catéchisme, confessions et divers actes de masses comme les actes de contrition et les disciplines dans les églises, les visites à la *Vía Sacra* et les processions de doctrine et de pénitence. L'ordre du jour n'était pas fixe car ces actes se succédaient en alternance au cours de la mission, par contre les autres exercices étaient journaliers. Dans les missions des pères Carabantes et Tirso González, les matins étaient consacrés aux confessions, et dans le cas du moine capucin parfois aussi à un sermon; l'après-midi les religieux se consacraient à l'enseignement de la doctrine et à la récitation du rosaire «en chœurs», puis prêchaient le sermon. La nuit, un acte de contrition, une discipline ou une procession de pénitence complétaient la journée.

[23] ASF, Carpetas 177 et 185.
[24] E. Reyero, *Misiones*... cit., p. 463, etc.

Les missions rompaient ainsi la monotonie de la vie urbaine et surtout paysanne. La foule inhabituelle, l'assistance aux actes de la mission, la nouveauté de certaines dévotions ou des cantiques, les réconciliations et, en général, le climat religieux provisoirement transformé altéraient la vie quotidienne des campagnes ainsi que la conscience et les dispositions de leurs habitants.

Les prédicateurs, inconnus, contribuaient à l'assistance aux sermons. Pour communiquer avec leur public, ils avaient pour principale maxime de s'adapter à leur auditoire bien qu'ils leur manquât souvent la connaissance de la langue locale parce qu'ils étaient forains. Cette déficience les prédisposait à accorder une attention particulière aux gestes, aux registres de la voix, aux effets visuels et théâtraux; ils s'appuyaient davantage sur les recours émotifs. En fin de compte, ils s'employaient à émouvoir plus qu'à convaincre, à toucher le cœur plus que la raison.

Le concile de Trente avait revalorisé la prédication et l'enseignement oral afin de divulguer la doctrine; les lignes directrices de bases de la prédication avaient alors été précisées. Elle devait instruire, être adaptée à l'auditoire et elle servait à convertir[25]. Qu'il s'agisse du manuel de sermons de mission du père Carabantes, des relations du père Tirso González ou des livres de sermons des pères franciscains, la recommandation est toujours la même : la prédication doit se caractériser par sa simplicité et son naturel, par un «style humble et clair», direct et incisif «sans introduire de haute théologie ni de termes critiques» car il est préférable que «les critiques m'accusent de prédicateur peu rhétorique» plutôt que «les gens peu cultivés ne comprennent pas ce que je prêche». De fait, les missionnaires se présentaient comme des «ambassadeurs» du Christ, sur le modèle des Apôtres, ayant pour mission d'enseigner «les choses qu'il faut savoir pour son salut». Forgés à l'étude et à l'ascétisme, ils devaient se laisser porter par l'Esprit divin pour mener cette tâche consistant à dissiper l'ignorance depuis la chaire et le confessionnal. La supposée vision du père Carabantes – une colombe posée sur la tête ou accompagné par un vieillard barbu qui lui dictait le sermon – exalte précisément, sous la plume de son biographe, cette nécessaire disposition spirituelle du missionnaire.

Le sermon devait respecter une double exigence pédagogique afin que, comme le prescrit le père Carabantes, «il contienne doctrine et enseignement pour tous» grâce à la facilité de compréhension de son contenu, mais il devait également réveiller la conscience

[25] B. Dompnier, *Le missionnaire*... cit., p. 106.

de l'opportunité et de la nécessité de corrections et d'exhortations, le missionnaire devait avoir connaissance «des péchés les plus communs et des abus et mauvaises mœurs de ce pays».

Le missionnaire devait composer un discours simple, émotif mais cependant entrelacé de textes des Écritures et des Saints Pères, etc., ainsi que d'exemples qui «parlent à l'âme» mais de façon à ce «que tout ne soit pas seulement rigueur, ni seulement miséricorde» et qu'il frappe «aux portes des cœurs à petits coups de ses exhortations amoureuses mais avec les élans sévères d'austères réprimandes». Le missionnaire devait donc savoir doser exhortations et réprimandes dans certains cas et dans d'autres, afin d'attiser le rythme dramatique, passer de la rigueur à la miséricorde jouant sur les différents registres psychologiques du public sans provoquer le rejet, mais retenant l'auditoire dans une espèce de purgatoire momentané avant de lui proposer le salut. De cette façon, les missionnaires passaient naturellement de la pastorale de la peur à celle de la miséricorde parce qu'ils considéraient que la peur était salutaire sur le chemin du salut.

Les missions des jésuites, franciscains et capucins avaient en commun une série de base de sermons qui, excepté celui des Ennemis, versaient sur la pénitence et la confession générale, sur la gravité et les conséquences du péché, sur «le peu de gens qui accèdent au salut» et enfin sur la fin dernière (Mort, Jugement, Enfer et Paradis)[26]. À partir de ce corpus, surtout pour des missions de plus de quinze jours, les missionnaires disposaient d'une marge de manœuvre qui leur permettait de déterminer l'ordre des sermons ou d'introduire d'autres thématiques, par exemple, sur «les péchés que l'on tait», sur l'oraison mentale, sur les commandements en général ou l'un d'entre eux en particulier, sur la luxure, l'avarice, les blasphèmes, etc. Selon le père Carabantes, si «les péchés les plus courants et les mauvaises mœurs de ce pays» étaient connus à l'avance, on pouvait «mieux appliquer la doctrine nécessaire et avoir la main plus lourde sur ce qui demande le plus de remède». Les missionnaires s'adaptaient ainsi à l'état d'ignorance de chaque endroit. En tout état de cause, les compilations de sermons du dernier tiers du XVII[e] siècle contiennent une variété thématique plus ample que celle qui était nécessaire à cette finalité; les sermons sur les Ennemis pour favoriser les réconciliations et les restitutions, sur la dévotion à la Vierge et enfin sur «la dévotion aux pauvres» ou de «l'aumône» en témoignent.

[26] Il s'agit essentiellement d'une réadaptation à la prédication d'«exercices légers» des thèmes de la première semaine des Exercices Spirituels de Saint Ignace, A. Guidetti, *Missioni*... cit., p. 25-27; B. Dompnier, *La Compagnie*... cit., p. 178.

La règle dans les missions des pères Tirso González, Carabantes et des franciscains étaient de débuter toujours par le sermon sur la pénitence et la confession générale, ceux sur la gravité du péché et sur «le peu de gens qui accèdent au salut» suivaient, l'ordre des autres variait. Le climax était atteint dans certains sermons : celui des peines de l'Enfer, exposées à la vue du public grâce au tableau de l'Âme condamnée, et celui sur la mort représentée par une tête de mort macabre. Le dénouement arrivait avec le sermon sur la persévérance ou celui sur la «recommandation de l'âme et de la tête de mort pour, en guise d'adieux, marquer les cœurs par cette dernière amertume».

La finalité de conversion des sermons devenait instructive dans les catéchismes. Dans l'apostolat missionnaire en Galice à l'époque moderne, les actes de pénitence occupèrent une place de premier choix mais l'enseignement de la doctrine, avant ou après la récitation du rosaire «en chœur», fit toujours partie des exercices de la mission au moins depuis la fin du XVI[e] siècle. Les missionnaires collaboraient de cette façon à l'éradication de l'ignorance du clergé et du peuple, une obsession des prélats galiciens avant même le concile de Trente, ce qui les amena à exposer le corpus de base de la doctrine et à imposer l'obligation de son enseignement régulier aux fidèles dans différents synodes diocésains dans la première moitié du XVI[e] siècle.

La nécessité de l'enseignement du catéchisme, fruit de la prise de conscience de l'«ignorance coupable» du peuple, était assumée par les missionnaires qui revalorisaient ainsi leur formation aux yeux du clergé séculier, peu enclin à porter cette responsabilité. Ils le diffusaient grâce à des cantiques et en établissant un système de prix (chapelets, images et perles bénites). Les manières adaptes pour leur enseignement variaient d'un missionnaire à l'autre, dans certains cas la formule préférée était celle des questions et des réponses, dans d'autres le prône, cependant le recours aux cantiques était général pour faciliter sa mémorisation. Les missionnaires utilisaient comme collaborateurs des «femmes dévotes et des hommes pieux», presque tous pauvres, qui les suivaient partout; les unes et les autres expliquaient la doctrine aux paysans et en échange recevaient «du pain, du lin, des châtaignes et divers mets». Les contenus ne pouvaient donc pas être très complexes. Les instructions de la doctrine des pères jésuites et franciscains prescrivaient d'abord l'apprentissage du signe de croix et signalaient ensuite que «qui veut vivre et œuvrer comme un chrétien» doit «savoir quatre choses qui sont ce qu'il doit croire, ce qu'il doit demander, ce qu'il doit faire et ce qu'il reçoit» c'est-à-dire le Credo, le Notre Père et l'Ave Maria, les commandements et enfin les sacrements.

Prêcher, émouvoir, instruire, mais dans quel but? Pour convertir. La confession générale, c'est-à-dire l'examen de toute une vie, constituait le grand objectif de la mission. D'après les missionnaires,

le succès de leur apostolat dépendait dans une bonne mesure du nombre de confessions; de là leur prédisposition aux statistiques de confessions et de communions, surtout en ce qui concerne les jésuites. C'est pour cette raison que l'exhortation à la pénitence et à la confession monopolisait le premier prône ou Sermon de la publication; l'acte de contrition nocturne renchérissait sur cette incitation. Le père Carabantes recommandait que dans tout sermon soient dits «quelques mots sur la confession» et c'étaient parfois les confesseurs qui signalaient la nécessité de faire le point dans tous leurs sermons sur «l'irrémédiable danger des mauvaises confessions».

Très tôt, les missionnaires s'apprêtaient à récolter les fruits de leurs sermons : dès le deuxième jour de la mission, les confessions occupaient un nombre plus ou moins important de prêtres locaux et de clercs mercenaires généralement pauvres ainsi que les missionnaires eux-mêmes. Pour remplir leur tâche, les missionnaires devaient se conduire, selon la recette du père Carabantes, comme des pères miséricordieux envers les pécheurs, comme des maîtres leur enseignant ce qu'est le péché et ce qui ne l'est pas, comme des juges les culpabilisant et leur administrant la juste pénitence et enfin comme des médecins.

L'écueil des confessions sacrilèges, particulièrement par omission de péchés tus par honte, était une préoccupation constante car c'était, selon les missionnaires, une des causes principales de damnation. Les pères Tirso González et Carabantes proposaient – c'est un nouveau signe d'adaptation – d'être vigilants au confessionnal en développant une sorte d'instinct permettant de reconnaître les pécheurs sur lesquels les artifices du Démon étaient les plus efficaces; le missionnaire capucin se promenait parmi le public pendant que son compagnon prononçait le sermon pour les repérer et les confesser immédiatement. La querelle avec le démon atteignait dans ces cas une extrême tension. Pour ces pécheurs, les missionnaires présentaient plusieurs avantages : ils étaient étrangers, ils jouissaient de facultés très étendues pour absoudre les péchés y compris les cas réservés, et enfin ils offraient des indulgences plénières.

Les fruits des confessions générales s'épanouissaient finalement dans la communion générale qui, au rythme d'une ou deux, étaient célébrées en procession vers la fin de la mission. La communion était une condition obligée pour accéder aux indulgences plénières, mais aussi l'expression de la conversion au sein d'une communauté régénérée. Au-delà de ces prémisses, elle était également liée à la prétendue diffusion du culte de l'Eucharistie. Cependant, l'exhortation des missionnaires à la communion fréquente, encouragée par le Concile de Trente, pouvait se heurter à l'opposition des prêtres ruraux comme se fut, par exemple, le cas d'une jeune fille à qui, dans les années 1630, un missionnaire avait recommandé la communion

hebdomadaire alors que «dans son hameau on se moquait d'elle à cause de cela et le curé refusa de lui donner la communion aussi souvent». Afin de contribuer à changer cette situation, les missionnaires du dernier tiers du XVII[e] siècle implantèrent le «jubilé mensuel du Saint Sacrement» dans différentes paroisses pour développer la fréquence des sacrements à travers l'octroi d'indulgences.

Pendant la mission divers actes entretenaient, mieux exacerbaient, le climat de pénitence. Les actes de contrition, conçus par le missionnaire jésuite Jerónimo López, les disciplines dans les églises et les processions de la doctrine et de pénitence se succédaient au cours de la mission. Les processions de pénitence jouissaient d'une tradition en Galice liée au Jeudi et Vendredi de Pâques auxquelles participaient aussi bien les hommes que les femmes. L'acte de contrition était considéré comme salutaire pour le peuple; les hommes et les femmes étaient répartis en bataillons distincts portant une enseigne en forme de croix, pendant que sentences et sermons, rappelant «la fin dernière», encourageaient à l'attrition des péchés. Dans les églises, portes fermées, les disciplines ne s'adressaient qu'aux hommes qui, dans l'obscurité, «se vengeaient de leurs corps», incités par les missionnaires qui se giflaient, se frappaient, etc. Le «spectacle» le plus sanglant était constitué par la procession générale de pénitence qui s'écoulait entre maximes dites sur un ton lugubre et *saetas* de la Passion et qui se terminait par un sermon qui revenait sur l'omniprésente exhortation à la pénitence. La diversité de disciplines (couronnes d'épines, croix portées sur le dos, etc.) retint souvent l'attention des missionnaires dans leurs récits; cependant dans le dernier tiers du XVII[e] siècle, les pères Tirso González et Carabantes dissuadaient depuis la chaire de pratiquer les pénitences de sang et recommandaient «la discipline tout court sur la moitié inférieure du corps». Le corps, «aiguillon de presque tous les péchés», devenait ainsi l'objet d'une mortification personnelle qui débouchait sur la satisfaction et l'expiation communautaire : le péché individuel était aussi un péché social parce qu'il attirait les châtiments divins (épidémies, disettes, etc.)[27]. La flagellation publique était une auto-inculpation et une autosanction édifiante pour les autres fidèles ainsi qu'une reconnaissance de la misère humaine. Parfaitement organisés et planifiés, ces actes de pénitence transformaient les participants en spectateurs de cette «tragédie spirituelle» qu'était la mission[28].

[27] A. Prosperi, *Tribunali*... cit., p. 636.
[28] G. Orlandi, *Missioni*... cit., p. 324-327.

4 – *Les moyens d'action*

La recherche d'efficacité d'une part et la prémisse de l'adaptation d'autre part justifiaient le recours aux moyens les plus divers pour entrer en contact avec l'auditoire et divulguer messages et réformes. La mission devenait ainsi un terrain d'essai pour diffuser la doctrine utilisant, comme le préconisait le concile de Trente, la parole et la liturgie ainsi que la vue et l'imagination, surtout les jésuites, promoteurs également de la théâtralité comme instrument pédagogique[29].

La correspondance entre les méthodes et les moyens est une caractéristique de l'apostolat missionnaire dans tous les pays européens au XVII[e] siècle. En Galice, l'analphabétisme très élevé du public – 92% en milieu rural – ainsi que la méconnaissance de la langue locale entravaient l'efficacité des méthodes et des moyens utilisés et il était indispensable de s'adapter à l'auditoire.

La «pédagogie par la théâtralité», la «pédagogie par la peur», la «pédagogie de masses» sont des expressions qui synthétisent les dettes de l'apostolat missionnaire envers cette époque. À ce sujet, on a signalé que les missionnaires utilisaient la théâtralité et le recours aux sens pendant toute la durée de la mission; on a également insisté sur le sermon conçu comme une représentation. Dans des compilations manuscrites de sermons du dernier tiers du XVII[e] siècle, on trouve des indications sur les moments où le missionnaire devait adopter un ton lugubre ou une «voix féroce», exposer une tête de mort ou le tableau des âmes condamnées ce qui entraînait des effets dramatiques ou pathétiques arrachant à l'auditoire larmes, sanglots et diverses expressions de contrition. La mise en scène des disciplines dans l'église était très soignée tout comme celle des processions de pénitence agencées sur le modèle des escadrons d'une armée.

Les missionnaires, surtout les jésuites, surent se servir aussi du goût des arts visuels, propre aux valeurs sensorielles de la culture baroque. La «pédagogie de l'image» parce qu'elle facilitait la communication et l'expression de l'émotivité justifia le recours à des images ou à des objets comme supports de l'enseignement et de la prédication[30]. Parmi les plus fréquents, on trouve l'exposition d'une tête de mort qui faisait partie du sermon sur la mort avec un avertissement : lors de la prochaine mission la tête de mort pourrait être celle d'un des participants[31]. Le tableau des Âmes condamnées avait une utilisation plus ample : il était exposé à la foule soit à l'occasion

[29] *Ibidem*, p. 320 et B. Dompnier, *Le missionnaire*... cit., p. 117et 125.
[30] B. Dompnier, *Continuité*... cit., p. 317-319.
[31] A.S.F., carpeta 177.

de la publication de la mission, soit dans le sermon sur l'Enfer. Dans les deux cas, le choc et la peur qu'il produisait venaient de la représentation de l'âme enchaînée et tourmentée par les flammes, assiégée par des serpents, des reptiles, des crapauds et des démons, remplie de vers et déchiquetée par des dragons. Toutes ces représentations se référaient aux péchés de l'homme[32].

Les cantiques, qui remplissaient différents usages, furent un autre instrument aux mains des missionnaires face au faible niveau d'alphabétisation de leur public rural. Les chansons et les rimes avaient des finalités diverses dans les exercices de la mission. La doctrine chrétienne était mémorisée grâce à cette formule musicale; dans les processions de la doctrine, on chantait le Credo, le Notre Père ainsi que les mystères du Rosaire. Plus concrètement, le père Carabantes les «avait mis en vers [...] pour attirer grâce à l'appât de la douceur des rimes les cœurs humains à la dévotion» et il apprenait à les chanter au cours de ses missions. Leur diffusion était assurée grâce aux «copies» faites par «de nombreux étudiants pauvres qui gagnaient ainsi leur nourriture et vêtements[33]». Les *saetas* et *saetillas* introduisaient et parfois entrecoupaient les sermons, rythmaient les processions ainsi que les chants de la Passion. Enfin, les chants pieux étaient utilisés pour en déterrer d'autres, obscènes et indécents : on remplaçait leurs paroles par d'autres sur la Vierge, le Rosaire ou l'Eucharistie qui avaient pour but de faire oublier «celles que la poésie du Démon avaient introduites[34]». En somme, «les vers des *saetas* spirituelles» avaient des fins diverses : supports de la doctrine et de différentes dévotions, de messages aussi, exhortations à la pénitence et à la confession ainsi qu'à la réforme des mœurs. Leur utilité était évidente : la mémorisation des chansons et leur compatibilité avec les tâches quotidiennes assuraient la continuité de la mission.

L'imprimerie contribua également au développement de l'apostolat missionnaire à travers une formule double : la diffusion d'estampes et la diffusion de petits livres pieux, rédigés par les missionnaires eux-mêmes, et d'œuvres plus complexes. Le père Carabantes

[32] *Ibidem*; E. Reyero, *Misiones*... cit., p. 450, etc. Cette version monothématique du portrait de l'âme contraste avec la richesse des «taolennou» et des «miroirs du cœur» bretons. F. Roudaut *et alii*, *Les chemins du Paradis. Taolennou ar Baradoz*, Douardenez, 1988; A. Sauvy, *Le miroir du cœur. Quatre siècles d'images savantes et populaires*, Paris, 1989.
[33] «[...] habia compuesto en verso [...] para atraer con el zebo de la dulçura del metro los humanos coraçones à la devocion» et «[...] muchos estudiantes pobres se ganavan de comer, y vestir». D. González de Quiroga, *El nuevo*... cit., p. 290.
[34] «[...] las que havia introducido la poesia del demonio». *Ibid.*, p. 335; E. Reyero, *Misiones*... cit., p. 393.

écrivait à ce sujet qu'«il était très important que les missionnaires emportent avec eux quelques opuscules imprimés et vivants sur ce qui est le plus nécessaire là où ils doivent missionner pour qu'ils les utilisent dans leurs sermons et qu'ils n'oublient pas ce qu'ils doivent prêcher»[35]. Les jésuites partageaient l'idée que les œuvres imprimées «conservaient et incitaient à la piété» pendant les missions; le père Tirso González faisait apporter pour les vendre, notamment au cours de missions urbaines à Lugo, Mondoñedo et Monforte, des exemplaires des *Exercices Spirituels* de Saint Ignace, des *Maximes pour l'éternité* ou des biographies de Saint François Xavier, etc.[36]

Les affiches et les estampes s'adressaient à un public plus large. Les premières pouvaient servir à publier les indulgences plénières de la mission, à menacer, placées au coin des rues et dans les lieux publics, les blasphémateurs du châtiment divin. Les estampes étaient distribuées par les missionnaires à des fins de dévotion : par exemple, elles constituaient le prix accordé pour un apprentissage brillant de la doctrine; à cet usage s'ajoutait une valeur préservative et protectrice véhiculée par la culture populaire[37].

Dans les campagnes, les missions réunissaient des foules souvent supérieures à celles des jours de foire ou de marché, les assistants parcouraient quatre ou cinq lieues pour assister à ces célébrations. La prédication s'effectuait dans le champ adjacent à l'église, trop exiguë, dans des paroisses patronnant tout un district, et, dans les villes, les deux prédicateurs prêchaient à l'unisson, l'un à l'intérieur de l'église, l'autre sur le seuil ou sur une place proche. L'habitat dispersé et le nombre important de paroisses en Galice créèrent des conditions exceptionnelles pour canaliser une «pédagogie de masses» dans la ligne du catholicisme post-tridentin. Depuis la chaire, les prédicateurs délivraient leurs messages, prêchaient les «cultes officiels», exhortaient à la fréquence des sacrements et à la réforme des mœurs. C'était, cependant, au cours des processions – processions de pénitence ou communions générales – que cette pédagogie était mise en œuvre

[35] «[...] importaba mucho llevar los Missionarios algunos quadernitos impresos, breves y vivos sobre lo que mas se necesita en la tierra, donde se han de hazer la Mision, para que les sirvan de continuos Predicadores, y no se olvide de lo que predicaren». Fr. José de Carabantes, *Practica de misiones...* cit., ff. 139-140.

[36] E. Reyero, *Misiones...* cit., p. 490-497.

[37] J. Portus et J. Vega, *La estampa religiosa en la España del Antiguo Régimen*, Madrid, 1998, p. 217-229. Le père Tirso relate «quatre ou cinq miracles que fit une estampe de Saint Ignace lui appartenant apposée à des femmes en couches ayant de fortes douleurs et en leur apposant l'image, elles accouchèrent sans difficulté», E. Reyero, *Misiones...* cit., p. 492.

par un déploiement de moyens au service de l'adhésion individuelle et communautaire au repentir et à la contrition, points de départ d'une nouvelle vie au sein d'une communauté spirituellement régénérée.

5 – *«Combats apostoliques» et «fruits» des missions*

Les récits des missionnaires et les biographies de quelques uns d'entre eux (les pères Teixeira, Tirso González, Carabantes, etc.) louent souvent le bon accueil et l'hospitalité reçus, l'assistance nombreuse et les fruits abondants obtenus au cours des missions. Le père Tirso González écrivait au sujet de la mission de Saint Jacques (1672) : «Les moissons recueillies par les missionnaires furent innombrables. Les haines ancestrales et les désaccords acerbes disparurent, les injures furent pardonnées, les amitiés brisées, rétablies, les biens volés à leurs propriétaires légitimes, restitués, les mœurs licencieuses, réfrénées, les nombreuses confessions sacrilèges, refaites, la fréquence des sacrements fut établie, nombreux furent ceux qui s'engagèrent sur le chemin de la perfection et de la vertu, la dévotion et le culte de la Très Sainte Vierge Marie se répandit»[38].

Quelle est la valeur de ces témoignages provenant des acteurs eux-mêmes alors que ceux-ci sont partie prenante de la réalité qu'ils décrivent et que, par ailleurs, ils font peser le doute sur l'efficacité des actions entreprises par d'autres ordres religieux? Dans ses missions de Monforte et de Monterrei, le père Tirso González signalait «les conversions nombreuses de beaucoup de gens qui désespéraient de trouver remède» bien qu'«il y avait eu des missions de capucins et une d'un dominicain» alors que d'après le témoignage de ceux-là, les deux villes avaient été réformées[39]. D'autre part, l'assistance n'était pas toujours nombreuse, ce que les missionnaires expliquaient par une publication insuffisante de la mission ou à cause de mauvaises conditions climatiques; l'hiver et le printemps étaient préférés à l'été et à l'automne, saisons des grands travaux agricoles. Ces ab-

[38] «La mies recogida por los misioneros fué indecible. Los odios inveterados y acerbas disensiones desaparecieron, perdonáronse las injurias, reanudáronse las rotas amistades, restituyéronse los bienes robados à sus legítimos dueños, refrenáronse las públicas liviandades, rehiciéronse innumerables confesiones sacrílegas, entablose la frecuencia de sacramentos, muchos emprendieron una vida virtuosa y perfecta; se propagó la devoción y el culto de la Santísima Virgen María». *Ibid.*, p. 394.

[39] «[...] las muchas conversiones» de «muchas personas que hallábanse desesperados de remedio, [pese a] que habia muchas misiones de capuchinos y otra de un dominico». *Ibid.*, p. 447 et 510.

sences étaient sanctionnées par des menaces de châtiments divins; les habitants de Abadía de San Lorenzo (Lugo) qui n'avaient pas assisté à la mission virent leurs maisons et biens brûler alors que ceux des présents furent épargnés. Quelquefois, la justice divine se montrait plus rigoureuse encore : le pénitent mourait en pleine campagne; la mort châtiait aussi les personnes, notables et ecclésiastiques y compris, qui s'opposaient aux missions ou calomniaient les missionnaires selon les pères Tirso González et Carabantes; ce dernier consacra d'ailleurs un chapitre de sa *Práctica de Misiones* aux châtiments et bienfaits de la Providence selon la réception faite aux missions[40].

Le problème essentiel des missions reste, cependant, celui de l'évaluation de leur degré de pénétration et de permanence[41]. Les missionnaires tentaient de leur donner une continuité en terminant par le sermon sur la persévérance, en diffusant des dévotions et en fondant des confréries qui permettaient d'encadrer une pratique religieuse officielle et institutionnalisée par des exercices pieux.

Les fruits de l'apostolat missionnaire étaient liés à l'image exemplaire que les religieux transmettaient d'eux-mêmes. Le père Carabantes remarquait à ce propos que «le prédicateur doit donner une bonne image à travers son mode de vie» et que c'est un moyen de renforcer les fruits des sermons et il ajoutait «certains ne tirent pas de fruits parce qu'ils détruisent par leurs actes ce qu'ils construisent avec des mots»[42]. L'austérité dans le gîte et le couvert, la prière régulière, l'amour de Dieu, la retraite, l'absence de cupidité donnaient de l'autorité et de l'exemplarité aux missionnaires car une vie exemplaire instruisait autant que la chaire ou le confessionnal[43].

C'est cette combinaison entre prédication et «religion vécue» qui, selon les missionnaires, assurait le succès de la mission. Dès lors, le père Tirso González ne s'étonnait pas de «la transformation et changement de mœurs» dans la ville de La Corogne «lorsqu'il y retourna pour la deuxième et troisième fois» après la mission de 1673[44]. Le biographe du père Carabantes écrivait à propos de Lugo «que six ans après la mission qu'il réalisa, les habitants ressemblaient plus à des religieux qu'à des citadins[45]». L'efficacité spirituelle de l'apostolat semblait exemplaire, mais des sources contemporaines contredisent l'amplitude de ces transformations en dehors de conversions sincères et d'une amélioration du climat religieux dans l'une et l'autre ville. À la campagne, la permanence des fruits de la mission dépendait en grande partie du zèle du clergé paroissial; les jésuites instruisaient les prêtres sur leur apostolat et la correction de leurs ouailles ainsi que sur leurs obligations (prières, messes, etc.) et leur mode de vie.

La documentation fait sans cesse référence aux bénéfices infinis, spirituels mais également sociaux, dus au zèle des missionnaires : surtout les conversions suivies de confessions générales dans le but de corriger les confessions sacrilèges ou la fréquence des sacrements. Ils soutenaient ainsi les initiatives des prélats de Galice dans la diffusion du culte de l'Eucharistie dont les premiers résultats apparaissent dans la deuxième moitié du XVI[e] siècle grâce à la prolifération de confréries du Saint Sacrement. Les missionnaires implantaient le «Jubilé du Saint Sacrement» mensuel dans une ou deux églises paroissiales des contrées visitées : l'obtention d'indulgences était liée à la communion un dimanche du mois. Le père Tirso González encouragea cette pratique et le père Carabantes la préconisait dans son manuel pour missionnaires.

Les religieux utilisèrent la chaire et le confessionnal pour imposer la réforme des mœurs; ils s'informaient auparavant «des péchés et des mauvaises mœurs» des lieux où ils devaient missionner. Leur tâche était sans doute vaste, mais leurs récits soulignent surtout leur combat contre le blasphème et la fornication vilipendés dans le Sermon sur les jurements et dans le sixième commandement, dénoncés dans des affiches apposées dans les rues et bâtiments publics, etc. L'Inquisition les seconda intensifiant, dans la deuxième moitié du XVI[e] siècle, la lutte contre le blasphème, la bigamie et la fornication afin d'imposer le modèle de mariage canonique préconisé par le Concile de Trente.

L'histoire des missions en Galice est étroitement liée à l'introduction de la *Vía Sacra* et surtout à la diffusion du culte à la Vierge et de la récitation du rosaire. Les jésuites favorisèrent la dévotion à Saint Ignace et, dans une moindre mesure, à Saint François Xavier; le père Tirso González, promoteur de ces dévotions, chargea les congrégations qu'il fonda de récolter des aumônes pour ériger des autels à la gloire du fondateur de la Compagnie. Bien que Saint

[40] Fr. Joseph Carabantes, *Práctica*... cit., fol. 192 et suiv.
[41] A. Croix, *Cultures*... cit., p. 296 et suiv.
[42] «[...] dar buen ejemplo el Predicador con su ajustada vida. [...] La causa de no hacer fruto algunos Predicadores suele ser por destruir con sus obras lo que edifican con sus palabras». Fr. Joseph Carabantes, *Práctica*... cit., fols. 66-67.
[43] B. Dompnier, *Le missionnaire*... cit., p. 106-111.
[44] E. Reyero, *Misiones*... cit., p. 396.
[45] «[...] que los seis años siguientes a su mision mas parecian sus habitantes Religiosos, que Ciudadanos». D. González de Ulloa, *El apostol*... cit., p. 334-335.

Ignace devint l'intercesseur dans les accouchements difficiles, le succès de ces dévotions fut, cependant, éphémère, en raison de l'attachement des fidèles aux saints traditionnels.

Le père Carabantes introduisit dans les années 1670 la «fête de l'érection de chemins de croix et de calvaires» liée au culte de la Sainte Croix et à la méditation sur la Passion[46]; la valorisation des sens et de l'imagination constituait la base de cette dévotion diffusée par les missionnaires de différents ordres et liée, dans le cas du père capucin, à la récitation du rosaire. En Galice, ce furent les ordres mendiants qui, dans un premier temps, assurèrent sa diffusion, les dominicains surtout qui depuis le début du XVI[e] siècle introduisirent la dévotion à la Vierge du Rosaire en mettant dans les mains des anciennes statuts un rosaire et en attribuant à ces dernières les indulgences accordées à leur ordre. Les jésuites les imitèrent peu après leur installation en Galice : le biographe du père Santodomingo relate son amour à la Vierge et son habitude de distribuer gratuitement des rosaires. Dans les années 1670, les pères Tirso González et Carabantes continuèrent à développer cette dévotion et ce dernier se distingua par ses distributions au cours de ses missions de «grandes quantités de rosaires en aumônes»[47].

La fondation de congrégations et de confréries fut un apport essentiel de la mission à une «religion de la participation». Leur prolifération était encouragée par la volonté des prélats d'encadrer la pratique religieuse par des associations régulées et de diffuser les dévotions de l'Eucharistie et de la Vierge. Elles pouvaient faire office également d'associations charitables : le père jésuite B. Cuadrado se distingua à la fin du XVI[e] siècle en fondant en différents lieux de mission des confréries de la Miséricorde pour assister les pauvres notoires. Cent ans plus tard, le père Tirso González fonda quelques vingt-sept congrégations qui préconisaient la récitation du rosaire une leçon ou conférence spirituelle, des thèmes de méditation et l'oraison mentale – le projet du père Carabantes était semblable –, les adultes étaient tenus à la communion mensuelle et dans certains cas à des actes de pénitence ou de discipline. Ces congrégations permet-

[46] D. González de Quiroga, *El apostol*... cit., p. 335, 340, etc.; L. Châtellier, *La religion des pauvres*... cit., p. 166-168.

[47] D. González de Quiroga, *El apostol*... cit., p. 267. Grâce à cette solide «propagande», les confréries de la Vierge du Rosaire, tout comme celles du Saint Sacrement, connurent un développement important en Galice à l'époque moderne : la visite pastorale de l'archevêché de Saint Jacques des années 1547-48 n'en recensait aucune alors qu'en 1740 elles représentaient 17% et celles de la Vierge, 69%; D. González Lopo, *La evolución*... cit., p. 170-171.

taient la diffusion de cultes nouveaux recommandés par la Réforme catholique, mais aussi de nouvelles méthodes de méditation et de prière plus adaptées à une élite qu'à d'humbles paysans; le curé de Santa Cristina de Vea (Saint Jacques) ne manqua pas de s'étonner de la participation régulière des paysans aux exercices de la congrégation[48].

Les conséquences de l'activité missionnaire, bien qu'elles fussent surtout spirituelles, revêtaient aussi des aspects sociaux. Les missions des jésuites permirent la fondation de collèges à Pontevedra et La Corogne au XVII[e] siècle; dans d'autres cas – Tuy, Betanzos, Ribadavia, Mondoñedo – les habitants ne virent pas leurs aspirations concrétisées. Les collèges constituèrent des bases d'opération d'apostolat au point que les actes de fondation des établissements de Saint Jacques et de Pontevedra incluent l'obligation de missionner[49]. La stratégie des capucins fut, par contre, totalement différente : le père Carabantes refusa, après sa première mission de 1669, l'offre de fondation d'un couvent[50].

Agents d'instruction et de conversion, les missionnaires assumaient aussi là où ils allaient un engagement social : les confréries se chargeaient de l'assistance aux pauvres, la paix sociale de la communauté est toujours mentionnée dans toute relation de mission de tout pays catholique d'Europe[51]. Les missions se transformaient alors en instruments de pacification de la communauté et de restauration de l'ordre social. Les exemples décrits dans la documentation de réconciliations publiques avaient souvent pour protagonistes les membres des groupes privilégiés (clergé et petite noblesse locale) dans l'intention de créer un climat d'exemplarité sociale et résolvaient des problèmes d'honneur et de réputation ou des désaccords économiques qui menaçaient l'ordre et la paix communautaires[52]. Le sermon sur les Ennemis était le moment privilégié pour encourager ces pacifications; le refus d'absolution au confessionnal et la menace du châtiment divin envers les récalcitrants étaient les armes destinées à les dissuader que les missionnaires n'hésitaient pas à employer parce que réconciliations et restitutions

[48] E. Reyero, *Misiones*... cit., p. 472.

[49] ARSI, Fondo Gesuitico, collegia busta n° 107/1748-7.

[50] D. González de Ulloa, *El apostol*... cit., p. 266.

[51] Ch. Berthelot du Chesnay, *Les missions de Saint Jean Eudes*, Paris, 1967, p. 169-174; J. Maillard, *La mission du Père Honoré de Cannes à Angers en 1684*, dans *Annales de Bretagne*, tome 81, 1974, p. 513-515; E. Dos Santos, *Les missions*... cit., p. 453; A. Guidetti, *Le missioni*... cit., p. 29; F. Lebrun, *Les missions des Lazaristes en Haute-Bretagne au XVII[e] siècle*, dans *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, tome 89, 1989, p. 32; L. Châtellier, *La religion des pauvres*... cit., p. 203; B. Dompnier, *Continuité*... cit., p. 324-325.

[52] A. Prosperi, *Tribunali*... cit., p. 636.

de biens constituaient les signes externes de la conversion au sein d'une communauté spirituellement régénérée et socialement fraternelle[53].

En somme, dans les «combats apostoliques» qu'ils menaient, les missionnaires se déployaient sur plusieurs fronts. Cependant, dresser le bilan de leurs succès et de leurs réussites, évaluer le degré de pénétration et de permanence des activités missionnaires est une tâche ardue, notamment parce que l'histoire des missions en Galice reste à construire et parce que c'est aux côtés des prélats et de l'Inquisition que les missionnaires élaborèrent un projet de société ecclésiastique d'inspiration tridentine.

Camilo CORTIZO

(traduit de l'espagnol par Marie-Lucie Copete)

[53] Le modèle de communauté de l'Église primitive implicite dans ces initiatives est analysé par B. Dompnier, *Continuité*... cit., p. 325.

CLAUDE B. STUCZINSKI

LE PORTUGAL, LES MISSIONS ET LES JUIFS PENDANT LA CONTRE-RÉFORME

UN CAS ATYPIQUE?

Le cas portugais face au modèle italien

À la lecture de l'étude d'Adriano Prosperi : «*Tribunali della coscienza, Inquisitori, confessori, missionari*», il apparaît que les missions et l'Inquisition n'ont pas nécessairement été deux systèmes de catéchisation antithétiques dans l'Italie de la Contre-Réforme. À la fin du XVI[e] siècle, surtout, lorsque les 'hérésies protestantes' ont cessé d'être perçues comme menaçant véritablement les 'consciences' italiennes, il semble que l'Inquisition romaine et ses variantes locales aient exercé dans la société une fonction de 'paternalisme éducateur' venant compléter les efforts de christianisation pacifique de ladite Mission intérieure[1]. Cette relative harmonisation téléologique et fonctionnelle entre l'Inquisition et les missions mise en évidence par l'étude d'Adriano Prosperi, s'est également formée autour des conceptions de l'Église catholique face à la minorité juive en Italie. En réalité, dès le milieu du XVI[e] siècle une détérioration importante dans les relations entre le Pape et les juifs, atteignait un niveau inconnu au Moyen Âge[2]. Mais les restrictions en matière économique, les expulsions partielles et le confinement des juifs dans les ghettos, éléments constitutifs de cette nouvelle politique de la papauté, relevaient en fait d'une coercition indirecte ayant pour objectif ultime d'accélérer la 'conversion volontaire' des juifs au christianisme. En définitive, il s'agissait de mener à son terme l'interprétation la plus extrême de la conception augustinienne du statut des juifs dans la société chrétienne sans pour autant viser leur destruction[3]. Ainsi,

[1] A. Prosperi, *Tribunali della coscienza, Inquisitori, confessori, missionari*, Turin, 1996. Voir aussi : G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Florence, 1990.

[2] K. R. Stow, *Catholic Thought and Papal Jewry Policy, 1555-1595*, New York, 1977, p. 5 ss.; S. Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*, vol. VII, Toronto, 1991.

[3] K. R. Stow, *Hatred of the Jews or Love of the Church. Papal Policy Toward*

peut-on expliquer, au moins partiellement, l'instauration d'une politique agressive de missions envers les juifs de l'Italie de la Contre-Réforme représentée, par exemple, par l'instauration à Rome d'une Maison des catéchumènes[4]. Ce projet, initié dès 1538 par Saint Ignace de Loyola et instauré définitivement en 1543, aura pour objectif la conversion efficace des juifs et des infidèles en général par une catéchisation systématique et durable[5]. En calquant probablement les méthodes utilisées dans le travail missionnaire de la toute nouvelle Compagnie de Jésus, et en prenant pratiquement comme modèle la *Domus Conversorum* de l'Angleterre du XIII[e] siècle, la Maison des catéchumènes devint un moyen efficace de conversion et d'intégration des juifs dans la société chrétienne italienne de l'Ancien régime. Des institutions similaires s'établiront à Venise (1557), à Bologne (1568), à Mantoue (1574), à Modène (1629), à Reggio Emilia (1632) et à Turin (1653). Il y aurait eu un projet d'ériger une Maison des catéchumènes à Padoue et une autre aurait existé à Crémone. Nous connaissons l'existence d'une telle institution à Ferrare (1584), et dès 1561, le successeur de Saint Ignace de Loyola, Diego Lainez, recevait une proposition de mission : *Sopra il remediare agli inconvenienti et impedimenti che gli hebrei non si convertano*[6].

Par ailleurs, l'hérésie 'judaïque' était pratiquement insignifiante dans les ordres du jour des inquisitions s'inspirant du modèle ro-

the Jews in the Middle Ages, dans S. Almog (dir.), *Antisemitism Through the Ages*, Oxford, 1988, p. 71-90.

[4] A. Milano, *L'impari lotta della Comunità di Roma contro la Casa dei Catecumeni*, *Rassegna Mensile d'Israel*, vol. XVI, 1950, p. 355-368, 408-419; Id., *Il Ghetto di* Rome, Rome, 1964, p. 283-303; Id., *Battesimi di Ebrei a Roma dal Cinquecento all'Ottocento, Scritti in memoria di Enzo Sereni*, Jérusalem, 1970, p. 133-167; W. H. Rudt de Collenberg, *Le baptême des juifs à Rome de 1614 a 1798 selon les registres de la 'Casa dei Catecumeni'. Première partie : 1614-1678*, dans *Archivum Historiae Pontificiae*, vol. XXIV, 1986, p. 91-231; Id., *Deuxième partie* : 1676-1730, Id., vol. XXV, 1987, p. 105-261; Id., *Troisième partie : 1730-1798*, Id., vol. XXVI, 1988, p. 119-294; A. Toaff, *Il vino e la carne. Una Comunità ebraica nel Medioevo*, Bologne, 1989, p. 181-207; G. Sermonetta (dir.), *Ratto della Signora Anna del Monte trattenuta a' Catecumeni tredici giorni dalli 6 fino alli 19 maggio anno 1749*, Rome, 1989; Id., *Il mestiere del neofito nella Roma del Settecento*, dans *Shlomo Simonsohn Jubilee Volume. Studies on the History of the Jews in the Middle Ages and Renaissance Period*, Tel Aviv, 1993, p. 213 – 243; K. R. Stow, *A Tale of Uncertainties : Converts in the Roman Ghetto*, D. Carpi (éd.), *Shlomo Simonsohn Jubilee volume : Studies on the History of the Jews in the Middle Ages and Renaissance period*, Jérusalem, 1993, p. 257-281.

[5] P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Rome, 1950, vol. I : 2, p. 271.

[6] Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*... cit. vol. I : 1, p. 405 n. 2; Stow, *Catholic Thought*... cit., p. 200. L. Allegra, *Identità in bilico. Il ghetto ebraico di Torino nel Settecento*, Turin, 1996, p. 54-109; A. Lattes, *Gli Ebrei di Ferrara e le Imposte per i Catecumeni*, dans *Rassegna Mensile d'Israel*, LXV, 1999, p. 41-54.

main (si l'on exclut le cas de Venise aux XVI[e] et XVII[e] siècles)[7]. Mais, lorsque il ne s'agissait pas des nouveaux chrétiens de la péninsule ibérique (compte-tenu du fait que pour ces derniers, traités au début avec rudesse[8], on exigeait à la fin l'adoption d'une identité religieuse définie, juive ou chrétienne, ce qui leur permit de ne pas être, pour la plupart, molestés[9]), l'attitude des inquisitions envers les juifs ne sera pas, fondamentalement, moins paternaliste ou condescendante que celle adoptée pour le reste de la population italienne chrétienne. Et ceci, en dépit des implications négatives de l'action inquisitiorale dans les relations sociales entre cette minorité et la majorité chrétienne.

Pour autant, en ce qui concerne les relations avec les juifs, rien ne semble plus dissemblable du cas italien que le modèle ibérique, et en particulier le cas portugais. Tandis que dans le cas italien, l'attitude envers les juifs était un sous-produit cohérent de la Contre-Réforme, ferme mais optimiste vis-à-vis de leur conversion finale, dans le second, on pourrait estimer que les atavismes pré-conceptuels nés dans la péninsule ibérique ont été à l'origine d'une vision radicalement opposée aux directives italiennes. Mais comme nous l'avons déjà dit, s'il existe une ligne de démarcation entre l'Italie et la péninsule ibérique, c'est le modèle portugais qui se retrouve le plus distant du catholicisme post-tridentin. La présence juive au Portugal ne s'est pas achevée par une expulsion générale – ce qui aurait supposé, au moins sur le plan théorique, une 'décantation' des fidélités religieuses entre les partants et ceux 'choisissant' de rester – et pas non plus par un phénomène de conversion de masse, par grandes vagues, comme cela s'est produit en Espagne. Au Portugal, il n'y eut pas non plus le même débat plus ou moins libre, plus ou moins équitable, entre les partisans et les détracteurs de l'intégration des nouveaux Chrétiens dans la société catholique, comme cela s'était produit en Espagne jusque dans les années 80 du XV[e] siècle. Hormis

[7] Cf. N. Davidson, *The Inquisition and the Italian Jews*, dans S. Haliczer (dir.), *Inquisition and Society in Early Modern Europe*, Londres-Sidney, 1987, p. 19-46; J. Tedeschi et W. Monter, *Toward a Statistical Profile of the Italian Inquisitions, Sixteenth to Eighteenth Centuries*, dans J. Tedeschi (dir.), *The Prosecution of Heresy. Collected Studies on the Inquisition in Early Modern Italy*, Binghamton-New York, 1991, p. 96; Cf. A. Biondi *et al.*, *L'Inquisizione e gli ebrei in Italia, a cura di Michele Luzzati*, Rome-Bari, 1994.

[8] Stow, *Catholic Thought and Papal Jewry Policy, 1555-1595*... cit., p. 28 ss.; A. Toaff, *Nuova luce sui Marrani di Ancona (1556)*, dans E. Toaff (dir.), *Studi sull'ebraismo Italiano in memoria di Cecil Roth*, Roma 1974, p. 261-280.

[9] B. Ravid, *Venice, Rome, and the Reversion of New Christians to Judaism : A Study*, dans P. C. Ioly Zorattini (dir.), *Ragione di Stato, L'identità dissimulata, giudaizzanti iberici nell'Europa cristiana dell'Età Moderna*, Florence, 2000, p. 151-193.

quelques rares exceptions, au Portugal, pendant les vagues de conversions rapides intervenues autour de l'année 1497, les juifs furent obligés dans leur totalité d'accepter le baptême sans aucune préparation au catéchisme, ce qui rendit l'Édit d'expulsion décrété en novembre 1496 par D. Manuel I lettre morte. Mais ce texte avait pour objet de purifier son mariage avec la fille des rois catholiques sans perdre les avantages pour la Couronne du maintien de la minorité juive sur le sol portugais. En plein accord avec la position théologique et officielle de D. Manuel I, il apparaissait clairement que l'option de la conversion en masse des juifs était préférable à celles du baptême sélectif ou de l'expulsion, car ainsi, les juifs, sans exception, accédaient à la vérité et au salut[10]. C'est pour cela que cet acte d'*amour* et de *zèle*, selon certains protagonistes de l'époque, a été qualifié de *religiocide* par l'historiographie contemporaine[11]. Ces nouveaux chrétiens récemment baptisés *ad hoc* méritaient le titre de *baptizados em pé*, ce qui marque bien la prise de conscience qu'il s'agissait là d'un baptême rapide et mal préparé[12]. À partir de cette date et particulièrement depuis la fondation de l'Inquisition portugaise en 1536, et jusqu'aux réformes réalisées par le marquis de Pombal dans les années soixante et soixante-dix du XVIII[e] siècle, les *Cristãos-Novos* d'origine juive ont été la grande obsession idéologique, ainsi que cela ressort de nombre de procès menés par l'Inquisition au Portugal continental. Ils représentaient près de 80% des personnes déférées devant les tribunaux du Saint Office dans un contexte où ils constituaient l'unique altérité ethnique (et religieuse?) d'importance[13]. Mais il s'agissait de surcroît d'une Inquisition qui, tout en se spécialisant dans la répression du crypto-judaïsme tendait à déléguer aux évêques quelques 'déviations mineures' et à faire preuve d'une exceptionnelle modération face à d'autres phénomènes comme la sorcellerie et la superstition[14]. Cette

[10] Y. Hayim Yerushalmi, *Prolegomenon*, dans A. Herculano, *History of the Origin and Establishment of the Inquisition in Portugal*, New York, 1972.

[11] M. J. Pimenta Ferro Tavares, *O criptojudaismo : afirmação da alteridade dos Cristãos-Novos*, dans Carlos Barros (dir.), *Xudeus e Conversos na Historia*, vol. I, Santiago de Compostela, 1994, p. 311-324.

[12] E. Lipiner, *Os baptizados em pé. Estudos acerca da origem e a luta dos Cristãos-Novos em Portugal*, Lisbonne, 1998. Voir aussi : M. J. Pimenta Ferro Tavares, *Expulsion or Integration? The Portuguese Jewish Problem*, dans Benjamin R. Gampel (dir.), *Crisis and Creativity in the Sephardic World*, New York, 1997, p. 95-103.

[13] C. Amiel, *Inquisitions modernes; le modèle portugais*, dans *Histoire du Portugal, histoire européenne. Actes du colloque, Paris, 22-23 mai 1986*, Paris 1987, p. 43-58; F. Bethencourt, *História das inquisições : Portugal, Espanha e Itália*, Lisbonne, 1994, p. 279.

[14] E.g. E. Cunha de Azevedo Mea, *O procedimento inquisitorial garante da depuração das visitas pastorais de Braga (século XVI)*, dans *IX centenário da dedicação da Sé de Braga, Congresso Internacional*, Braga, 1990, vol. II : 2, p. 85-86; F. Bethencourt, *O imaginário da magia. Feiticeiras, saludadores e nigromantes no século XVI*, Lisbonne, 1987; J. P. Paiva, *Bruxaria e superstição num País sem 'caça ás bruxas'. Portugal 1600-1774*, Lisbonne, 1998.

continuité dans l'obsession, si on compare ses conséquences aux modes d'action mis en œuvre en Espagne, signifie que les *quatre temps de l'Inquisition* espagnole décelés par Jean-Pierre Dedieu dans ses études sur l'Inquisition de Tolède, furent au Portugal, *grosso modo*, réunis en un seul et même *temps*[15].

Comme nous l'avons souligné, le Portugal n'a pas connu de véritables missions ou de catéchisation à l'égard des nouveaux chrétiens, malgré la présence obsessive dans la société portugaise de l'idée que pratiquement derrière chacun d'entre eux se trouvait un crypto-juif. Même les traités de polémique anti-rabbinique étaient l'objet de censure et de contrôle sans comparaison possible, car on croyait que les arguments qui y étaient exposés, serviraient irrémédiablement pour enrichir le bagage 'juif' de leurs lecteurs hérétiques potentiels[16]. C'était également la raison pour laquelle la majorité des autorités ecclésiastiques consultées manifestèrent leur opposition au projet de catéchisation des nouveaux chrétiens réconciliés par l'Inquisition proposé par l'archiduc Alberto en 1592, projet fondé sur des lectures christologiques de certains passages de l'Ancien Testament[17]. Ainsi, l'évêque de Coïmbra, D. Afonso de Castelo Branco, répondit négativement au dit projet en allégant que lui-même avait prononcé quatre discours sur cette base lors des autodafés, sans au-

[15] J.-P. Dedieu, *Les quatre temps de l'Inquisition*, dans B. Bennassar (dir.) *L'Inquisition espagnole XV[e]-XIX[e] siècle*, Paris, 1979, p. 13-39; Amiel, *Inquisitions modernes; le modèle portugais*... cit.; Bethencourt, *História das inquisições : Portugal, Espanha e Itália*... cit. Voir aussi : J. Contreras-Gustav Henningsen, *Forty-Four Thousand Cases of the Spanish Inquisition (1540-1700) : Analysis of a Historical Data Bank*, dans G. Henningsen, J. Tedeschi (dir.), *The Inquisition in Early Modern Europe : Studies on Sources and Methods*, Dekalb (Ill.), 1986, p. 100-129; W. Monter, J. Tedeschi, *Toward a statistical profile of the Italian Inquisitions, sixteenth to eighteenth centuries*, dans G. Henningsen-J. Tedeschi, *The Inquisition in Early Modern Europe* cit., p. 130-158. Concernant les «rythmes» de l'Inquisition portugaise dans une perspective institutionnelle, voir J. Romero Magalhães, *Em busca dos tempos da Inquisição*, dans *Revista de História Económica e Social*, vol. I, 1978, p. 55-68; J. Veiga Torres, *Uma longa guerra social : os ritmos da repressão inquisitorial em Portugal*, dans *Revista de História das Ideias*, vol. IX, 1987, p. 191-228.

[16] I. S. Révah, *La censure Inquisitoriale portugaise au XVI[e] siècle*, Lisbonne, 1960, p. 33-34; J. de Barros, *Diálogo evangélico sobre os artigos da fé; contra o Talmud dos judeus*, Manuscrito inédito, introducção e notas de I. S. Révah, Lisbonne, 1950, p. LXXXIX; E. Talmage, *To Sabbatize in Peace : Jews and New Christians in Sixteenth-Century Portuguese Polemics*, dans *Harvard Theological Review*, vol. LXXIV, 1981, p. 265-285).

[17] A. Baião, *A Inquisição em Portugal e no Brasil, subsídios para á sua história*, Lisbonne, 1920, p. 39-41 et doc. XII.

cun succès, car à vrai dire, tous, ou du moins la plupart d'entre eux, en montant à l'échafaud à l'issue de la prison, montraient qu'ils restaient juifs, et pire, qu'ils étaient encore plus méchants qu'avant leur condamnation[18]. L'évêque de Portalegre, frei Amador Arrais, jugeait lui aussi cette proposition sans intérêt, et qu'il suffisait d'utiliser les catéchismes existants (*particularmente o do Concilio tridentino*). Car le catholicisme est une religion basée sur des sacrements qui supposent la foi du croyant. Si le judaïsant persiste dans l'erreur après avoir arpenté les voies catéchistiques traditionnelles ou celles de l'Inquisition, cela signifie que tous les efforts pour instruire dans la foi ceux qui n'y sont pas et ne veulent pas y être ont été faits en vain[19]. Nous savons par une autre source, que pour frei Amador, le «judaïsme» du nouveau chrétien était profondément ancré dans ses entrailles[20]. Dans le chapitre de ses *Diálogos* (Coïmbra 1589, revu en 1604) où il soutenait qu'il était impossible par le moyen des disputes et des arguments, de remédier à l'obstination des juifs (*Que humanamente parece não ter remédio a obstinação dos Judeus por via de disputas e argumentos*), il en arrive à se résigner à l'échec inéluctable de tout moyen humain pour procéder à la conversion sincère des nouveaux chrétiens[21]. L'évêque de Portalegre ne se situait pas seulement sur son propre terrain, car sur un mode similaire il répondait à la proposition de l'évêque de Viseu, D. Nuno de Noronha[22]. Seul l'évêque de l'Algarve, D. Francisco Cano, était conscient du contresens évangélique que supposait l'action inquisitoriale telle quelle au Portugal. Dans sa réponse à l'archiduc Alberto, il mettait en évidence par exemple le fait que les prêcheurs, au lieu de susciter le repentir des condamnés exerçaient un effet de repoussoir[23]. Ce qui impliquait pour cet évêque l'impérieuse nécessité de diffuser le message chrétien par d'autres voies que celles existantes. C'est à dire que, pour lui, la composition d'un traité anti-rabbinique ne pouvait résoudre la question, pas plus que la catéchisation des inculpés de l'Inquisition *a posteriori* : il fallait qu'un homme doté d'une solide formation religieuse et qui soit surtout zélé de Dieu et soucieux du salut d'autrui (*zeloso de Deus e salvação dos proximos*) s'attache à se conduire comme un vrai maître des nouveaux chrétiens (*aprover de mestre vivo que com vox viva os despertasse e insinasse*). Cet évangélisateur de 'juifs' déjà baptisés, devrait utiliser les Églises habituelles des nouveaux chrétiens comme chaire pour diffuser la doctrine chrétienne parmi eux. Car pour D. Francisco Cano, le problème de la catéchisation efficace des nouveaux chrétiens dépassait largement le cadre de ceux impliqués dans les cercles de l'Inquisition : l'éducateur idéal devait agir d'une façon radicalement opposée à celle du Saint Office portugais, et devait se fonder sur l'exemple de Saint Paul, qui, tout comme l'évêque de l'Algarve, avait l'habitude de se tourner vers les juifs et les foules *avec la mansuétude* et *amour affectueux de père et mère*, sans jamais les attaquer ou les injurier, mais en leur montrant la condition misérable qui était la leur lorsqu'ils persistaient dans l'erreur[24].

Le projet de l'archiduc Alberto avait échoué. Le nouveau chrétien avait finalement été abordé par les voies de la catéchisation traditionnelle, ou de la 'pédagogie de la peur' que supposait la répression inquisitoriale. C'est la position à laquelle se rangeait l'évêque d'Elvas, D. António Mattos de Noronha[25], s'agissant de l'éventuelle catéchisation de ses pénitents, plus formelle que réelle, administrée

[18] «...porque falando moral, e verdadeiramente, todos, ou os mais delles saem do cadafalso, e do carcere muito mais finos e figadaes judeus do que o erão antes de serem presos e condemnados por taes» (Baião, *A Inquisição em Portugal e no Brasil, subsídios para á sua história*, p. 40 n. 1).

[19] «baldado fica o trabalho empregado em instruir na fee quem a não teem, nem a quer» (Baião, *A Inquisição em Portugal e no Brasil, subsídios para á sua história*, doc. XIV).

[20] «traziam esculpidas em suas entranhas» (Frei Amador de Arrais, *Diálogos, selecção, prefácio e notas do Prof. Fidelino de Figuiredo*, Lisbonne, 1944, p. 30).

[21] «resta que do Céu lhe venha o remédio e que Deus por sua infinita bondade milagrosamente os alumie» (Arrais, *Diálogos, selecção, prefácio e notas do Prof. Fidelino de Figuiredo*, p. 64).

[22] Baião, *A Inquisição em Portugal e no Brasil, subsídios para á sua história*, p. 42.

[23] «...aquelles que por mais Illustres pregadores escolhem para pregar nos autos da Inquisição porque boa parte de seus sermões são como investidas como que se da vexame aos miseraveis penitençiados com que reçebendo pouca edificação são exasperados e recebem grande escandalo e desconsolação com que podem ir mais endurecidos e indispostos pera receber doctrina saudavel porque pareçe que os tratão mais como a imigos pera os afrontar e vingar se delles que como hirmãos pera os atrazer ao caminho da salvação» (Baião, A Inquisição em Portugal e no Brasil, subsídios para á sua história, doc. XIII).

[24] Baião, *A Inquisição em Portugal e no Brasil, subsídios para á sua história*, doc. XIII. Pedro Alvares, nouveau-chrétien jugé par l'Inquisition d'Evora dans les anées 40 du XVI[e] siècle, aurait dit devant ses inquisiteurs que les procedés du Saint-Office portugais étaient en ouverte contradiction avec l'esprit des Évangiles (E. Lipiner, *Pedro Álvares Eborense, O Homem que Queria Implantar o Evangelho como Regimento da Inquisição*, dans *Os baptizados em pé. Estudos acerca da origem e a luta dos Cristãos-Novos em Portugal*, Lisbonne, 1998, p. 255-273).

[25] Baião, *A Inquisição em Portugal e no Brasil, subsídios para á sua história*, p. 41. Sur l'Inquisition comme «pédagogie de la peur», voir B. Bennassar, *L'Inquisition ou la pédagogie de la peur*, dans *L'Inquisition espagnole XV[e]-XIX[e] siècle*, p. 101-137; Id., *Patterns of the Inquisitorial Mind as the Basis for a Pedagogy of Fear*, dans A. Alcalá (dir.), *The Spanish Inquisition and the Inquisitorial Mind*, Highland Lakes N.J. 1987, p. 177-184, M. J. Pimenta Ferro Tavares, *Judaísmo e Inquisição, Estudos*, Lisbonne, 1987, p. 179-186. Il faut comparer le projet de l'évêque d'Algarve avec les sermons prononcés dans les autodafés au XVII[e] siècle : Cf. E. Glaser, *Invitation to Intolerance. A Study of the Portuguese Sermons Preached at Autos-da-Fé, Hebrew Union College Annual*, t. XXVII, 1956, p. 364-367.

par le «Collége de la doctrine de la foi» (*Colégio da Doutrina da Fe*)[26]. Pour l'évêque de Coïmbra, D. Afonso de Castelo Branco, la catéchisation des nouveaux chrétiens pour être efficace, supposait que les enfants soient arrachés à leurs parents et éduqués selon la doctrine chrétienne, en utilisant particulièrement la ségrégation sociale comme arme théologique de premier ordre (*não vejo melhor catechismo... como não lhes dar officio, honra nem favor*)[27]. L'application des lois de «pureté du sang», qui n'ont pas toujours reçu l'agrément des inquisiteurs, devait être en pratique l'une des rares voies 'catéchistiques' indirectes pour les nouveaux chrétiens[28]. Pendant les règnes de D. Manuel I et de D. João III, les monarques ont cru en la possibilité d'une véritable assimilation socio-religieuse d'une partie des nouveaux chrétiens, non au travers d'une catéchèse proprement dite, mais par la promotion sociale dans les rangs de l'Église et de l'aristocratie des éléments les plus fidèles à la religion catholique et à la Couronne[29]. Mais à partir du milieu du XVI[e] siècle, une autre vision s'est imposée[30]. C'est pour cette raison que pendant tout le XVII[e] siècle, le jésuite António Vieira a heurté de plein fouet les réticences de l'Inquisition portugaise, en projetant d'écrire un ouvrage sous le titre de *Le Conseiller Secret* (*O Conselheiro Secreto*), dans lequel il proposait, en développant une argumentation pacifique et rationnelle, de conduire à une conversion volontaire les nouveaux chrétiens portugais, sur la base d'une conception révolutionnaire selon laquelle les juifs pourraient continuer à pratiquer leurs lois et coutumes mosaïques à condition de reconnaître Jésus comme Messie[31].

[26] Baião, *A Inquisição em Portugal e no Brasil, subsídios para á sua história*, p. 75.

[27] *Ibid.*, p. 40-41.

[28] A. Sicroff, *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1985; M. L. Tucci Carneiro, *O preconceito racial*, São Paulo, 1988. Voir aussi : I. S. Révah, *La controverse sur les statuts de pureté de sang*, dans *Bulletin hispanique*, vol. LXXIII, 1971, p. 263-306; E. Kamen, *Una crisis de conciencia en la Edad de Oro en España : Inquisición contra «Limpieza de Sangre*, dans *Bulletin Hispanique*, vol. LXXXVIII, 1986, p. 321-356.

[29] M. J. Pimenta Ferro Tavares, *Judaísmo e Inquisição, Estudos*, p. 42-51.

[30] Voir l'article de F. Olival, *Para um estudo da nobilitação no Antigo Regime : Os Cristãos-Novos na Ordem de Cristo (1581-1621)*, dans *As Ordens Militares em Portugal*, Palmela, 1991, p. 233-244.

[31] A. J. Saraiva, *António Vieira, Menasseh Ben Israël et le cinquième empire*, dans *Studia Rosenthaliana*, vol. VI, 1972, p. 25-57; A. Novinsky, *Padre António Vieira, the Inquisition and the Jews*, dans *Jewish History*, VI, 1992, p. 151-162; C. Lund, *António Vieira e Menasseh ben Israel : uma aproximação de dois hermeneutas*, dans *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira – Congresso Internacional, Actas*, Braga, 1999, vol. II, p. 1125-1129. Sur le «Conselheiro Secreto» et sa position «œcuménique», voir A. Muhana (dir.), *Os autos do processo de Vieira na Inquisição*, São-Paulo-Salvador Ba., 1995, p. 17, 56.

C'est pour cela également que même les auteurs portugais des traités qui défendaient l'action du Saint Office portugais face aux *Cristãos-Novos* ou qui plaidaient en faveur de l'application de moyens radicaux d'exclusion, prenaient en compte le fait que dans la Rome papale, comme dans une bonne partie de l'Italie, non seulement le judaïsme était toléré, mais que les efforts pour convertir les juifs, si peu efficaces au Portugal et en Espagne, y étaient couronnés de succès[32].

Même pour la Compagnie de Jésus, à la vocation missionnaire optimiste et universaliste, le cas portugais était celui d'une aversion particulière envers les nouveaux chrétiens. Il est vrai que la Compagnie de Jésus, tout en se basant généralement sur une approche universaliste, finira par délaisser la politique d'ouverture envers les nouveaux chrétiens pour appliquer les critères de pureté du sang qui régnaient dans la péninsule ibérique[33]. Au cours de ce XVI[e] siècle, la vie du *converso* membre de la Compagnie de Jésus devint si difficile dans la péninsule ibérique que quelques uns furent transférés en Italie, où un tel postulat racial n'existait pas[34]. Mais le Portugal reste un cas singulier. Les jésuites et l'État ayant noué très tôt de multiples liens de complicité[35], la Compagnie de Jésus joua un rôle essentiel dans la mécanique inquisitoriale en tant que conseillère du Saint office[36]. «*En Europe, à l'exception du Portugal, nous avons décidé que*

[32] C. B. Stuczynski, *Subsídios para um estudo de dois modelos de «catequização» dos judeus em Portugal*, dans N. Falbel, A. Milgram et A. Dines (dir.), *Em nome da Fé, Estudos in memoriam de Elias Lipiner*, São Paulo, 1999, p. 173-201.

[33] E. Rey, *San Ignacio de Loyola y la 'limpieza de sangre'*, dans *Razón y Fe*, vol. CLIII, 1956, p. 173-204; J. P. Donnelly, *Antonio Possevino and Jesuits of Jewish Ancestry*, dans *Archivum Historicum Societatis Iesu*, vol. LV, 1986, p. 3-31; F. de Borja Medina, *Ignacio de Loyola y la 'limpieza de sangre'*, p. 579-615; J. L. Orella Unzué, *La provincia de Guiptízcoa y el tema de los judíos en tiempos del joven Iñigo de Loyola (1492-1528)*», p. 847-868, dans *Ignacio y su tiempo*, Bilbao, 1992; John W. O'Malley, *The First Jesuits*, Cambridge Mass., 1995, p. 188-192; P.-A. Fabre, *La conversion infinie des conversos. Des «nouveaux-chrétiens» dans la Compagnie de Jésus au XVI[e] siècle*, dans *Annales – Histoire, Sciences Sociales*, vol. LIV, 1999, p. 875-892.

[34] J. C. Sola, *El P. Juan Bautista Eliano : Un documento autobiográfico*, dans *Archivum Historicum Societatis Iesu*, vol. IV, 1935, p. 291-321; Prosperi, *Tribunali della coscienza*, p. 480-481.

[35] A. Lopes, *Ignace de Loyola, François Xavier et Jean III de Portugal*, dans J. Plazaola (dir.), *Ignácio de Loyola y su tiempo*, Bilbao, 1992, p. 636-682; J. F. Marques, *Confesseurs et princes, les jésuites à la Cour de Portugal*, dans L. Giard-L. de Vaucelles (dir.), *Les jésuites à l'âge baroque 1540-1640*, Grenoble, 1996, p. 213-228; D. Alden, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond 1540-1750*, Stanford, 1996, p. 79-100.

[36] J. Gonçalves Salvador, *Cristãos-novos, jesuítas e Inquisição, Aspectos de uma actuação nas Capitanias do Sul, 1530-1680*, São-Paulo 1969; O'Malley, *The First Jesuits*, p. 310 ss.; D. Alden, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond 1540-1750*, p. 670-673.

les nôtres ne seraient pas conseillers du Saint Office», écrivait le général de la Compagnie, Claudio Aquaviva, dans une lettre du mois de décembre 1583, soulignant que l'exception portugaise ne devait pas être imitée[37]. Il semble que certains dirigeants jésuites portugais, comme Simão Rodrigues (qui joua son rôle dans l'Inquisition lusitanienne), furent les principaux partisans de l'élimination des nouveaux chrétiens des rangs de la Compagnie, aussi bien au Portugal que dans l'ensemble de l'Ordre. Ce qui conduit Francisco de Borja Medina à identifier l'existence d'une *mentalité ségrégationniste* de *tradition portugaise*, distincte de l'espagnole, *de tradition* [plus] *intégratrice*, qui en quelques occasions donna des preuves d'une opposition plus ouverte à l'application de tels statuts[38].

Même si l'on doit signaler le choix discriminatoire des jésuites portugais, il faut mentionner le fait que le père António Vieira n'était pas complètement seul dans son combat contre les directives de l'Inquisition, et pas seulement pour des raisons utilitaires ou d'ordre politique[39]. S'il est vrai que depuis 1593, les nouveau chrétiens ne pouvaient plus intégrer la Compagnie de Jésus, on pouvait encore trouver des jésuites d'origine juive au Portugal lors de la formation de la Compagnie[40]. De plus, les institutions éducatives contrôlées par la Compagnie ne fermèrent pas leurs portes aux descendants de juifs, au point de laisser penser qu'il existait une véritable alliance entre les jésuites et les nouveaux chrétiens[41]. Ces actions dissonantes au sein de la Compagnie ne seraient que le reflet de tensions existantes entre un universalisme missionnaire et une conception ibérique d'exclusion.

Pour résumer ce qui a été dit jusqu'ici, on peut avancer que l'argumentation qui a primé au Portugal jusqu'au milieu du XVIII[e]

[37] Prosperi, *Tribunali della coscienza*, p. 576 n. 71; J. L. González Novalín, *Los jesuítas y la Inquisición en la época de la implantación de la Compañía*, dans J. Plazaola (dir.), *Ignacio de Loyola y su tiempo*, p. 285-303.

[38] Borja Medina, *Ignacio de Loyola y la 'limpieza de sangre'*, p. 582 ss.; Id., *Precursores de Vieira : jesuitas andaluces y castellanos en favor de los cristianos nuevos*, dans *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira – Congresso Internacional, Actas*, vol. I, p. 491-519.

[39] J. L. de Azevedo, *Os jesuítas e a Inquisição em conflito no século XVII*, *Boletim da Segunda Classe*, vol. X (1916); I. S. Révah, *Les jésuites portugais contre l'Inquisition : la campagne pour la création de la Compagnie Générale du Commerce du Brésil*, dans C. Amiel (dir.), *Études portugaises*, Paris, 1975, p. 155-183; D. Alden, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond 1540-1750*, p. 124-129.

[40] D. Alden, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond 1540-1750*, p. 257.

[41] T. Braga, *História da Universidade de Coimbra*, Lisbonne, 1895, vol. II, p. 474-650; G. Salvador, *op. cit.*, p. 129-130.

siècle est que ce qui était bon pour Rome et l'Italie ne l'était pas pour le Portugal (et l'Espagne), dessinant ainsi deux aires géographiques antithétiques au sein du catholicisme méditerranéen concernant le 'problème juif' : une aire d'optimisme et d'intégration, et une autre fataliste et d'exclusion. Et c'est peut-être sur la base de cette différenciation qu'ont pris racine deux mentalités opposées[42]. Mais ceci peut également résulter de perceptions différentes dans ces deux aires de la 'dangerosité' et de la 'menace' juive. En Italie la présence de nouveaux chrétiens d'origine mosaïque a rapidement cessé d'être perçue comme dangereuse, le stéréotype du juif perdant son aura menaçante pour se transformer en objet de ridicule[43]. Le profil socio-économique des catéchumènes qui arrivaient sur les fonts baptismaux – en nombre très limité et donc sans conséquence sur les proportions démographiques de la minorité juive en Italie – demeurait celui des classes indigentes et marginales des ghettos[44]. Dans la péninsule ibérique, et particulièrement au Portugal, c'est tout le contraire qui se produisit. Le nouveau chrétien portugais, associé presque toujours à la banque, au commerce, à la médecine ou aux professions libérales, y était perçu comme infiltré dans les rangs de l'Église et de l'aristocratie parvenue : sa dangerosité tendait à être ressentie comme plus grande encore que celle des *moriscos* espagnols, car mieux implanté et plus impliqué dans la société ibérique, une 'simple' expulsion pouvait difficilement parvenir à éradiquer le phénomène. C'est ainsi que dans l'Espagne et le Portugal des XVI[e] et XVII[e] siècles se répandit l'idée que le nouveau chrétien conspirait secrètement contre la chrétienté et la Couronne[45]. Et ceci, alors que l'action de l'Inquisition dans le temps devait 'prouver', dans le cas portugais, que la persévérance dans l'hérésie des nouveaux chrétiens ne pouvait faire l'objet d'aucune solution catéchistique, et en conséquence, l'explication devait être cherchée sur la base de considérations raciales.

[42] Voir les thèses d'Américo Castro, *De la edad conflictiva*, Madrid, 1961; mais aussi : B. Lavallé et M. Lambert-Georges (dir.), *Hidalgos et hidalguía dans l'Espagne des XVI[e]-XVIII[e] siècles : théories, pratiques et représentations*, Paris 1989.

[43] A. Toaff, *Mostri Giudei, L'Immaginario Ebraico del Medioevo alla Prima Età Moderna*, Bologne, 1996.

[44] Sermonetta, *Il mestiere del neofito nella Roma del Settecento*; Stow, *A Tale of Uncertainties : Converts in the Roman Ghetto*. Sur le pourcentage de juifs romains qui ont sejourné dans la «Maison de cathécumenes», voir : Milano, *Battesimi di Ebrei a Roma dal Cinquecento all'Ottocento*, p. 146; Collenberg, *Le baptême des juifs à Rome de 1614 a 1798 selon les registres de la 'Casa dei Catecumeni'. Troisième partie : 1730-1798*, p. 146.

[45] C. B. Stuczynski, *El antisemitismo de Francisco de Quevedo : obsesivo o residual? Apuntes crítico-bibliográficos en torno a la publicación de la* Execración contra los judíos, *Sefarad*, vol. LVII, 1997, p. 195-204.

Le cas portugais face aux Missions d'Outremer

Mais, pour António Vieira, la répression des nouveaux chrétiens résultait d'un contresens et pas seulement en comparaison de la politique de Contre-Réforme en Italie. L'Inquisition et la ségrégation avaient conduit tant de *cristãos-novos* à fuir le royaume avec leurs familles et leurs biens pour des terres où le 'retour au judaïsme' pouvait se produire qu'elles conduisaient ces derniers à *'se perdre'*. Mais plus encore, cette permissivité de la société portugaise la conduisait à *'nous perdre'*. Comment, interrogeait Vieira, le Portugal qui consentait à tant d'efforts pour diffuser la foi chrétienne au delà des frontières, ne faisait-il rien pour empêcher le 'retour' des nouveaux chrétiens à leur erreur mosaïque?[46]. Vieira demande que la Mission intérieure concrétise son action envers les nouveaux chrétiens portugais. Souhait qui, comme nous l'avons vu, n'a jamais reçu la moindre traduction officielle.

Cette réalité, tout en étant parfaitement vrai *in toto*, mérite d'être analysée plus avant. Pour cela, les études de Charles C. Boxer constituent un instrument parfaitement adapté, grâce à la démonstration du caractère «européocentrique» des Missions ibériques en Outremer. Et ceci non seulement parce que ces travaux ont mis en évidence l'existence de rapports parallèles, d'une véritable genèse entre les atavismes péninsulaires et ceux des colonies – telle l'application des principes de la «pureté du sang» aux populations indigènes ou l'emploi de missionnaires comme inquisiteurs comme cela se fit à Goa au XVI[e] siècle[47]. Boxer a démontré que cette ségrégation, s'est manifestée au travers d'une différenciation, d'une classification, d'une hiérarchisation des peuples, des cultures et des religions

[46] A. Vieira, *Proposta que se fez ao Serenissimo Rei D. João IV a favor da gente da nação, sobre a mudança doss estilos do Santo Oficio e do Fisco, em 1646*, dans A. Sérgio e H. Cidade (dir.), *Obras escolhidas, volume IV, Obras várias*, Lisbonne, 1951, p. 31-32.

[47] C. R. Boxer, *Faith and Empire : The Cross and the Crown in Portuguese Expansion, Fifteenth-Eighteenth Centuries*, dans *Terrae Incognitae*, VIII, 1976, p. 73-89; Id., *The Church Militant and Iberian Expansion 1440-1770*, Baltimore-Londres, 1978. Voir aussi : E. Méchoulan, *Le sang de l'autre ou l'honneur de Dieu – Indiens, juifs et Morisques au Siècle d'Or*, Paris, 1979. Pour les jésuites, voir : Alden, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond 1540-1750*, p. 255-266. Ces considérations, générales, manquent d'exactitude pour chaque cas en particulier. Ainsi, par exemple, à Goa du XVIII[e] siècle, des autochtones avaient réussi a faire parti des cadres inquisitoriaux (M. de Jesus M. Lopes, *Autochtones, métis, hommes de la métropole : la socialisation réussie*, dans *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian*, vol. XXXV, 1996, p. 65-77).

aborigènes rencontrées. Ainsi, les peuples africains étaient considérés comme les plus primitifs, et la civilisation chinoise comme la plus sophistiquée et la plus digne de respect, compte-tenu des aptitudes respectives de ces peuples à accepter pleinement les messages évangéliques et à être déclarés responsables de leurs erreurs devant la justice, lorsqu'on découvrait chez eux des attitudes hétérodoxes.

Il semble donc pertinent d'utiliser ces deux critères dans le cas qui nous occupe. En premier lieu, pour signaler, malgré tout ce que l'on a déjà dit, que ceux qui se déclaraient prêts à abandonner définitivement l'idée de la conversion des juifs étaient minoritaires, même parmi les partisans les plus radicaux de la pureté du sang. Il est vrai que le discours anti-juif existant dans la péninsule ibérique présente des points communs avec l'antisémitisme moderne[48], mais Jean Delumeau préfère le qualifier plus précisément d'*antisémitisme théologique*, en ce sens qu'il aboutissait en général à un équilibre fragile entre deux types d'antisémitisme apparemment incompatibles : l'anti-judaïsme théologique et l'antisémitisme de type racial[49]. Ce qui signifie que le fatalisme catéchistique dirigé contre les nouveaux chrétiens ne pouvait mettre fin à l'espoir de convertir tous les juifs au christianisme en dépit de leur 'perfidie', au moins à la 'fin des temps'. Il est vrai que depuis la prise de contact des jésuites portugais avec l'Église éthiopienne, s'engagea une lutte idéologique pour éliminer, ou au moins reléguer sur un registre folklorico-coutumier, des traditions tenues comme juives telles que le repos sabbatique ou la circoncision. Pour Leonardo Cohen, ce combat pour la démarcation des limites de la religion chrétienne aurait pour fondement les obsessions existant en métropole à l'égard des nouveaux chrétiens 'judaïsants'[50]. Mais, lorsque l'expansion portugaise en Afrique et en Asie se trouva confrontée à des juifs et à des communautés juives établies, l'action adoptée ne semble pas avoir été diamétralement opposée aux directives missionnaires générales et particulièrement à la politique régnant en Italie à l'égard des juifs[51].

[48] Y. Hayim Yerushalmi, *Assimilation and Racial Anti-Semitism; The Iberian and German Models*, New York, 1982; J. Riandière La Roche, *Du discours d'exclusion des juifs : antijudaïsme ou antisemitisme?*, dans A. Redondo (dir.), *Les problèmes d'exclusion en Espagne (XVI[e]-XVII[e])*, Paris, 1982, p. 51-75.

[49] J. Delumeau, *La peur en Occident (XIV[e]-XVIII[e] siècles)*, Paris 1978, p. 300.

[50] G. Besha, M. Wolde Aregay, *The Question of the Union of the Churches in Luso-Ethiopian Relations (1500-1632)*, Lisbonne, 1964; L. Cohen, *Le chrétien comme frère, le chrétien comme autre. Les Portugais en Éthiopie et la lutte pour la définition des frontières religieuses*, Jérusalem, thèse de maîtrise Hebrew University, 1999 (en hébreu).

[51] E. Lipiner, *Gaspar da Gama, um converso na frota de Cabral*, Rio de Janeiro, 1987; M. J. Pimenta Ferro Tavares, *Judeus, Cristãos Novos e o Oriente*, dans *Estudos Orientais*, vol. III, Lisbonne, 1992. Voir l'excellent travail de : J. A. Rodri-

Comme à l'égard du reste des populations aborigènes, en Inde, les Portugais surent faire la différence entre les communautés de 'juifs noirs' et celles de 'juifs blancs'. Les premiers suscitaient la plus grande curiosité en raison de la couleur de leur peau 'obscure', de leur prédisposition à la guerre, de leurs limites intellectuelles supposées et de leurs caractéristiques communes avec la population locale. Au début du XVII[e] siècle, frei António de Gouveia décrivait les juifs de Malabar comme *idiotas* et *da cór dos mesmos da terra*, en tout cas très différents de ces 'juifs blancs' de Cochin, et dans d'autres contrées qui correspondaient plus au stéréotype du juif traditionnel tel que le concevaient les Portugais[52]. Pour José Alberto da Silva Tavim, l'existence de juifs noirs, *si peu juifs* sur le plan du stéréotype, explique la pression exercée par les Portugais en faveur d'une conversion au christianisme de ceux qui prétendaient servir *de façon constante* les intérêts portugais dans l'Océan indien[53]. En réalité, nous devons signaler que tous les juifs baptisés ne faisaient pas partie d'une quelconque communauté exotique de 'juifs noirs'[54]. Cependant, on peut entrevoir, dans la différenciation réalisée entre ces groupes, une sorte de prise de conscience de la diversité des potentiels évangéliques. Il ne faut pas oublier que les procès de l'Inquisition 'démontraient' que les juifs blancs de Cochin (dont beaucoup étaient d'origine ibérique) avaient développé plus de contacts avec les nouveaux chrétiens installés en Orient que les juifs noirs. «Mais c'était sans doute en raison de facilités en matière de communication et d'intérêts commerciaux», précise Tavim[55]. Ce qui nous conduit à nous demander si en réalité, l'archevêque de Goa, l'Inquisiteur D. Gaspar de Leão Pereira, dans sa préface aux traductions des traités anti-rabbiniques de Gerónimo de Santa-Fé publiées en 1565, visait à une catéchèse théorique des nouveaux chrétiens et des 'juifs blancs'[56], tandis qu'il aurait existé une mission réelle parmi les «juifs noirs»[57].

gues da Silva Tavim, *Os Judeus e a Expansão portuguesa na Índia durante o séc. XVI*, dans *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian*, vol. XXXIII (1994), p. 137-260.

[52] Tavim, *Os Judeus e a Expansão portuguesa na Índia durante o séc. XVI*, p. 152-154.

[53] *Ibid.*, p. 155.

[54] Voir par exemple le cas de Gaspar da Gama (Lipiner, *Gaspar da Gama, um converso na frota de Cabral* cit.).

[55] Tavim, *Os Judeus e a Expansão portuguesa na Índia durante o séc. XVI*, p. 189.

[56] M. Orfali, *The Portuguese Edition (1565) of Hieronymus de* Sancta Fide's Contra Iudaeos, dans O. Limorm G. Stroumsa (dir.), *Contra Iudaeos*, Tübingen, 1996, p. 251-252.

[57] Sur l'action missionnaire du Père Francisco Rodrigues dans les syna-

La présence ibérique en Afrique du Nord se trouvait également confrontée à une importante communauté juive. En général, le Portugal et l'Espagne se montraient disposés à admettre dans leurs dépendances maghrébines l'existence d'un judaïsme officiel. Ce qui signifierait l'existence de deux politiques antithétiques vis-à-vis des juifs. L'une en métropole fondée sur une logique d'exclusion, l'autre dans les colonies nord-africaines basée sur une volonté d'inclusion[58]. Mais il est clair ici que, comme dans le cas de l'Inde, cette acceptation *de jure* ou *de facto* de la présence juive était accompagnée de l'activité missionnaire tant dans les colonies ibériques qu'en pays musulman. Ayant appris que l'expulsion des franciscains du sol marocain fut la conséquence d'une mission téméraire entreprise parmi les Musulmans, les jésuites limitèrent leur action missionnaire aux juifs établis en dehors des colonies[59]. Dans son *Jornada de África* (Lisbonne, 1607), l'ex-captif de la bataille d'Alcácer-Quibir de 1578, Jerónimo de Mendonça, relate clairement que l'action à l'égard des juifs s'était souvent exercée dans les *juderías* marocaines (comme celle de Fez), car quelques uns des chrétiens captifs, parmi les plus nobles et les plus puissants s'y étaient établis. Jerónimo de Mendonça raconte ainsi que dans la maison du captif D. Francisco de Portugal, fils du comte de Vimioso, se déroulaient des discussions théologiques entre le dominicain, fray Vicente da Fonseca et des juifs[60]. Le converti d'origine judéo-maro-

gogues des juifs malabar, voir : Tavim, *Os Judeus e a Expansão portuguesa na Índia durante o séc. XVI*, p. 209-210.

[58] J. Israel, *The Jews of Spanish North Africa, 1600-1669*, dans *Transactions of the Jewish Historical Society of England*, XXVI, 1979, p. 71-86; H. Driessen, *Politics of Religion on the Hispano-African Frontier : An Historical-Anthropological View*», E. R. Wolf (dir.), *Religious Regimes and State – Formation, Perspectives from European Ethnology*, Albany N.Y., 1991, p. 237-259; J. A. Rodriugues da Silva Tavim, *Os judeus na expansão portuguesa em Marrocos durante o século XVI, Origens e actividades duma comunidade*, Braga 1997; J.-F. Schaub, *Les juifs du roi d'Espagne, Oran 1509-1669*, Paris, 1999; M. García Arenal-G. Wiegers, *Entre el Islam y Occidente. Vida de Samuel Pallache, judío de Fez*, Madrid, 1999.

[59] E.g. Corcos, *Moroccan Jewry in the First Half of the 16th Century*, p. 92; Domingos Maurício Gomes dos Santos, «A entrada dos jesuítas em Marrocos no século XVI», *Mélanges d'études luso-marocaines dédiés à la mémoire de David Lopes et Pierre de Cenival*, Lisbonne-Paris, 1945, p. 225-295; Robert Ricard, «L'aumônerie des captifs chrétiens et la mission des jésuites portugais à Tétouan (1548)», *Etudes sur l'histoire des portugais au Maroc*, Coimbra, 1955, p. 239-260; Haim Z. Hirschberg, *A History of the Jews in North Africa*, Leyde, 1974, t. I, p. 439 ss; Diego de Torres, *Relación del origen y sucesos de los xarifes y del estado de los reinos de Marruecos, Fez y Tarudante*, Mercedes García Arenal (dir.), Madrid, 1980, p. 252-254; E. Lipiner, *Os conversos refugiados na África quinhentista. Descrião por um autor português coevo*, dans *Os baptizados em pé. Estudos acerca da origem e a luta dos Cristãos-Novos em Portugal*, Lisbonne, 1998, p. 302-303.

[60] «...o qual particularmente pregava só a fim de confundir os judeus, tratan-

caine, Jacob Benefahy/Belchior de Bragança, devait confesser, lors de son procès devant l'Inquisition de Coïmbra au début du XVII[e] siècle, que son rapprochement avec le christianisme avait été la conséquence du travail de mission exercé sur le sol marocain[61].

Mais cette activité des missions n'était pas limitée à l'espace colonial. Jerónimo de Mendonça, déjà cité, rappelle ainsi que l'activité missionnaire de fray Vicente da Fonseca avait porté ses fruits (*bastantes no pouco tempo em que estivemos em Fez a se converterem muitos judeus, e se vieram fazer cristãos*). Et il n'oubliait pas d'ajouter qu'il connaissait à Lisbonne quelques uns de ces juifs marocains baptisés (*dos quais eu conheço alguns nesta cidade de Lisboa*)[62]. De la même manière, au Portugal, où la religion juive était proscrite et où se rendaient constamment des 'juifs officiels' d'outre-mer, les «juifs de signal» (*Judeus de sinal*), pour des raisons commerciales ou diplomatiques, il y avait aussi des visites de quelques convertis d'origine juive ou de candidats à la conversion[63].

Nous connaissons l'existence à la fin du XVI[e] siècle d'une Maison des catéchumènes à Lisbonne. Comme dans le cas de son homologue romaine, l'initiative de cette institution revient aux pères jésuites. Le cardinal D. Henrique proposa d'établir cette maison pour l'instruction chrétienne des catéchumènes juifs et musulmans[64]. La Maison des catéchumènes de Lisbonne avait été calquée sur le mo-

do sempre da sagrada escritura, e, trazendo todas as profecias dos santos Profetas da lei velha, citando os lugares em hebraico, a cuja pregação assistiam sempre vinte, trinta judeus rabinos...» (Lipiner, «Os conversos refugiados na África quinhentista. Descrião por um autor português coevo», p. 302-303).

[61] «E que o que o moveo a se vir de Marrocos fazer xpão foi porque tratando cõ hum padre Trino, que se chamava frej Manoel e naquelle tempo estava resgatando captivos comunicando com elle alguãs cousas acerqua de sua conversam, e dizendolhe que Deos na lej Velha posto q castigava seu povo lhe acodia depois, como foi no captiverio de Egypto, e de Babilonia e que agora estando os judeus captivos ha tantos anos lhes naõ acodia, deuia ser por o Missias ser iaa vindo, e a laj velha acabada, e com esta consideração se vejo a fazer xpão» (Stuczynski, *Subsídios para um estudo...* cit., p. 190).

[62] Cf. Lipiner, *Os conversos refugiados na África quinhentista. Descrião por um autor português coevo*, p. 303.

[63] Y. Hayim Yerushalmi, *Professing Jews in Post-Expulsion Spain and Portugal*, dans *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume*, vol. II, Jérusalem, 1974, p. 1023-1058; M. J. Pimenta Ferro Tavares, *Judeus de sinal em Portugal no século XVI*, dans *Cultura, História e Filosofia*, V, 1986, p. 339-363; J. Couto, *Os Judeus de Sinal na Legislação Portuguesa da Idade Moderna*, dans M. H. Carvalho dos Santos (dir.), *Inquisição*, vol. I, Lisbonne, 1989, p. 123-134; J. A. Rodrigues da Silva Tavim, *Abraão Benzamerro, 'judeu de sinal' sem sinal, entre o Norte de África e o Reino de Portugal*, dans *Mare Liberum*, VI, 1993), p. 115-141.

[64] Durval Pires de Lima (dir.), *História dos Mosterios, Conventos e Casas Religiosas de Lisbonne*, Lisbonne, 1950, p. 322.

dèle italien. Mais elle en différait de façon substantielle en ce que ses promoteurs et administrateurs, les jésuites, exerçaient également la fonction de conseillers du Saint Office. Cette caractéristique n'est pas sans importance pour l'analyse de la particularité portugaise : on aura l'occasion d'y revenir à la fin de cet exposé.

Ces apostats d'origine juive convertis outre-mer ou au Portugal n'étaient pas considérés de la même manière que les nouveaux chrétiens. Ce qui explique l'attitude de l'évêque d'Évora, D. Teotónio, qui, faisant comparaître un inculpé (l'apostat marocain d'origine juive António de Barcelós) se fait l'écho de ce qui semble être une différenciation généralement acceptée entre l'ignorance vulnérable des apostats et la dangereuse perfidie des nouveaux chrétiens[65]. C'est également pour cela que les peines inquisitoriales infligées aux apostats criminels restaient plus légères que celles imposées aux nouveaux chrétiens jugés pour avoir judaïsé. Cela était clairement expliqué par les inquisiteurs dans leurs sentences, où ils prenaient en considération le fait qu'il s'agissait de convertis de fraîche date[66].

Cette dualité de perceptions pourrait expliquer le fait que frei Pantaleão de Aveiro dans son *Itinerario da Terra Sancta e suas particularidades* (1593), décrive avec minutie sa rencontre avec les juifs, dont beaucoup étaient d'anciens nouveaux chrétiens portugais. Sans escamoter leurs sentiments concernant le christianisme – parfois de rejet, parfois d'adhésion – face à ses éventuels lecteurs nouveaux chrétiens en terre portugaise, l'auteur évite toute description pouvant être dangereusement instrumentalisée afin de renforcer le judaïsme des nouveaux chrétiens[67].

Ainsi, contrairement à l'approche de l'historiographie traditionnelle qui n'a traité que des cas de nouveaux-chrétiens, et ceci d'une façon unidimensionnelle, nous avons proposé une analyse prenant

[65] «...e lhe disse q lhe tinham ditto q elle confesante entraua de noite em casa dos xpãos novos q oulhase o q fazia que o não tornasem a danar» (A.N./T.T., Inquisição de Lisbonne, processo n. 9565, fols. 90 r.-v.).

[66] E.g. : «*do respeito a ser novamente converso*» (A.N./T.T., Inquisição de Lisbonne, processo n. 9565, fol. 141 v.) (Voir aussi : C. B. Stuczynski, *Apóstatas judíos de origen marroquí en Portugal de los siglos XVI-XVII : Entre la misión y la Inquisición*, dans M. García Arenal (dir.), *Judíos en tierras de Islam, II. Entre el Islam y Occidente : los judíos magrebíes en la edad moderna* (sous presse).

[67] Ayant été invité à assister à une circoncision par des juifs de Corfou, il se fait un devoir d'écrire : «Não escrevo aqui no modo de que se teve naquella circunsição, nem as ceremonias que nella usáraõ, assi por serem já reprovadas,-repudiadas do Senhor Deos, depois que por sua Divina misericordia teve por bem darnos a ley de graça, fóra da qual não ha salvação; como por não dar motivo a alguns judeos do nosso tempo, a quem curiosidade, ou sua perfida obstinação, queirão saber, o que lhe não pertenece Fr. Pantaleão de Aveiro», Itinerario da Terra Sancta e suas particularidades, António Baião (dir.), Coïmbra 1927, p. 17.

en compte aussi les juifs de naissance, et une vision parfois dialectique, parfois plurielle, sur la viabilité de la conversion des juifs dans l'espace politique portugais. Il est vrai qu'au moins dans le cas du père António Vieira, on a cherché à comprendre son approche *sui generis* de la question des juifs et des nouveaux-chrétiens à partir d'explications d'ordre religieux, politique, économique, voir biographique[68]. Mais il me semble que des critères d'ordre géographique (ibérique ou italien, métropolitain ou d'outre-mer), ou typologique (le caractère du converti : nouveau chrétien ou converti de fraîche date) méritent aussi d'être considérés. Ces perceptions plurielles rapprochent en quelque sorte le Portugal de la manière dont la Contre-Réforme papale considérait la question juive. Cela me semble encore plus exact en fonction des analyses d'Adriano Prosperi, selon lesquelles la nature universaliste et optimiste du cas italien par rapport à la conversion des juifs, a été accompagnée par la persistance de traditions racistes antijuives issues de la diffusion de la conception ibérique de la «pureté du sang», ainsi que par la permanence d'un antijudaïsme européen médiéval au sein même de la papauté de la Contre-Réforme[69] (phénomène existant dans d'autres pays catholiques)[70]. Il me semble que cette proximité d'approches a permis la coexistence du modèle portugais dans le contexte contre-ré-formateur[71]. Et s'il y a eu des frictions et la reconnaissance de différences parmi les différentes perceptions, on n'a jamais pu observer de véritables crises ou ruptures idéologiques à long terme autour de la «question juive»[72]. Qui plus est : si au début de la Contre-Réforme il existait une politique de conversion aggressive des juifs italiens, au

[68] Voir *supra*, n. 30.

[69] A. Prosperi, *L'Inquisizione Romana e gli Ebrei*», dans Biondi *et al.*, *L'Inquisizione e gli ebrei in Italia*, p. 82.

[70] Voir Myriam Yardeni, *Anti-Jewish Mentalities in Early Modern Europe*, Lanham 1990; D. Bagchi, *Catholic anti-Judaism in Reformation Germany; the Case of Johann Eck*, dans D. Wood (dir.), *Christianity and Judaism*, Oxford, 1992, p. 253-263.

[71] Cette approche va à l'encontre des études qui, tout en signalant la spécificité de l'antisémitisme ibérique, montrent l'existence des prejugés raciaux dans un contexte européen plus large (Yerushalmi, *Assimilation and Racial Anti-Semitism : the Iberian and German Mode*, *op. cit.*; Gavin I. Langmuir, *History, Religion and Antisemitism*, Berkeley, 1990).

[72] Cela dit, il faut signaler qu'autour de la fondation de l'Inquisition portugaise, s'était déclenchée à Rome une intense controverse sur la légitimité canonique de la conversion forcée des juifs au Portugal. Il me semble que cet aspect, minutieusement étudié par Alexandre Herculano (*Da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, 3 vols., Lisbonne, 1854-1859), mériterait de n'être pas seulement analysé à travers le prisme des négociations (souvent corrompues) pour ou contre l'établissement du Saint-Office.

fil du temps, la stagnation du mouvement a favorisé des pratiques moins dictées par l'urgence et l'obsession évangélique[73].

Il est pourtant globalement vrai qu'au Portugal les rapports entre les missions et l'Inquisition face aux juifs et aux nouveaux chrétiens se sont manifesté de façon inverse à ce qu'ils furent en Italie et dans les missions d'outre-mer. Mais il s'agit ici de dominantes – intégration ou exclusion – et non de l'essence même de ce substrat commun.

Claude B. STUCZINSKI

[73] K. R. Stow, *The Papacy and the Jews : Catholic Reformation and Beyond*, dans *Jewish History*, VI, 1992, p. 257-279.

BERNADETTE MAJORANA

LA PAUVRETÉ VISIBLE

RÉFLEXIONS SUR LE STYLE MISSIONNAIRE JÉSUITE DANS LES *AVVERTIMENTI* DE ANTONIO BALDINUCCI (VERS 1705)

Les *Avvertimenti a chi desidera impiegarsi nelle missioni* constituent la plus importante et la plus célèbre contribution méthodologique sur la pratique de la mission intérieure, entre XVII[e] et XVIII[e] siècle, que les jésuites de la province de Rome nous aient offerte. Ces religieux représentent la tête de pont des bataillons, des capucins aux lazaristes ou aux passionistes, qui, à partir du milieu du XVI[e] siècle, se sont consacrés à ce ministère[1].

Écrits par Antonio Baldinucci, missionnaire en Italie centrale, né à Florence en 1665 et mort à Sezze, dans le Latium, en 1717, béatifié en 1893, les *Avvertimenti*, entièrement autographes, non datés,

[1] Sur ce point, cf. B. Majorana, *Une pastorale spectaculaire. Missions et missionnaires jésuite en Italie (XVI[e]-XVII[e] siècle)*, dans *Annales HSS*, 2, 2002, p. 297-322. Le travail sur Baldinucci que je présente ici s'inscrit dans une recherche globale sur les missions populaires jésuites (en particulier celles de la province de Rome), dont j'ai déjà publié certains résultats partiels qui seront évoqués plus loin. Dans ces travaux, je me réfère, outre aux directives émanant des supérieurs et à de nombreuses sources éditées, à une vaste série de sources manuscrites (principalement lettres et comptes-rendus, destinés à une circulation interne et à la lecture, et souvent utilisés pour la compilation des *Litterae Annuae*). Ces sources sont analysées de manière exhaustive dans B. Majorana, *Aspetti performativi e spettacolari delle missioni popolari. L'esperienza gesuitica nell'Italia centrale tra Sei e Settecento*, tesi di dottorato di ricerca in Storia dello spettacolo, Università degli studi di Firenze, ciclo VIII, 1992-1995, ainsi que dans l'article cité ci-dessus. Il s'agit des fonds suivants, conservés à l'Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI) : pour la série relative à la *Historia Romana*, les vingt-deux volumes de 1547 à 1772, cotés Rom. 127/I-II, 128/I-II, 129/I-II, 130/I-II, 131/I-II, 132/I-II, 133/I-II, 134/I-II, 135, 136, 137, 138, 139/I-II, en plus de cinq volumes uniquement centrés sur des questions de mission, cotés Rom. 181/I-II (documents qui couvrent les années 1653-1698), Rom. 182 (1701-1703), Rom. 184/I (sur l'activité de Antonio Tomassini entre 1665 et 1702, décrite aussi dans d'autres volumes de la *Historia Romana*), Rom. 184/II (sur les missions de Antonio Baldinucci entre 1697 et 1706). Pour la *Historia Neapolitana*, cinq volumes sur la période 1551-1675 : Neap. 72, 74, 74a (qui contient aussi deux rapports imprimés), 75, 76 (le vol. Neap. 73 est signalé manquant depuis 1996). Quatre volumes pour la Historia Veneta : Ven. 103, 106/I-II, 107/I.

sont postérieurs à 1705 (d'après une indication contenue dans le manuscrit). Le document, inédit, est conservé à l'ARSI[2].

Malgré l'abondance des indications sur la méthode fournies par les sources missionnaires de la Compagnie de Jésus, dans l'état actuel de la recherche, les *Avvertimenti* de Baldinucci constituent, pour le milieu italien, l'unique texte autonome composé par un missionnaire dans un but non pas d'édification, de propagande ou d'information, mais de pure instruction[3].

Certes, dans la variété des sujets qu'ils brassent, les rapports et lettres manuscrites, les directives officielles, les éditions de *Vies*, de comptes-rendus et de mémoires missionnaires, ou les recueils de ménologes, fourmillent souvent d'observations sur la manière de faire la mission, sur l'ordre adopté, sur les critères du travail. Ces sources constituent ainsi un important système de transmission écrite de savoirs et d'expériences, qui n'auraient autrement été conservés que dans la pratique[4].

[2] ARSI, Op. Nn. 299 (A. Baldinucci), *Avvertimenti a chi desidera impiegarsi nelle missioni*, ff. 1r-66r (ci-après : *Avv.*). Le document est *recto verso*; la référence à l'année 1705 se trouve f. 59r. Une copie de ce document est conservée à ARSI, Rom. 184/II, ff. 476r-497v.

Deux autres textes à caractère méthodologique doivent être attribués à Antonio Baldinucci : ARSI, Rom. 184/II (Anonimo), *Sistema ed ordine tenuto dal padre nelle seguenti missioni*, ff. 369r-376v, probablement rédigé par un compagnon et relatif aux missions effectuées par Baldinucci entre 1697 et 1707 (il porte la trace de quelques corrections autographes de Baldinucci, ce qui constitue un indice clair du fait qu'il a révisé le texte; ARSI, Op. Nn. 211 (Anonimo), *Ragionamenti per la missione*, copie du XVII[e]-XVIII[e] siècle (sur la question de l'attribution de ce document, voir B. Majorana, Lo pseudo-Segneri e il Teatro celeste : due tracce secentesche, dans *Teatro e storia*, IX, 1994, n. 16, Annali I, p. 357-378 et *Aspetti performativi*, cit., p. 145-148). On connaît quatre copies ultérieures de ce dernier texte : Archivio della Provincia Torinese della Compagnia di Gesù (*Opera inedita del padre Antonio Baldinucci*), qui était avant à la maison de Sant'Antonio a Chieri (Turin); ARSI, Op. Nn. 371a, *Le sacre missioni. Istruzioni e prediche*; ARSI, Op. Nn. 371b (*Copia dei Ragionamenti per la missione*), qui était auparavant à la Biblioteca dell'Oratorio del Caravita a Rome; ARSI, Op. Nn. 96, *Missioni del venerabile padre Antonio Baldinucci*, incomplet.

[3] Il existe un autre texte qui récapitule de manière précise les critères opératoires et la pratique du travail missionnaire entre la fin du XVII[e] et le début du XVIII[e] siècle, écrit par M. A. Franchini, *Pratica delle missioni del padre Paolo Segneri della Compagnia di Gesù (...), continuata dal p. Fulvio Fontana della medesima Religione (...). Con l'aggiunta delle prediche, discorsi e metodo distinto tenutosi nelle funzioni sacre*, Venise, presso Andrea Poletti, 1714, qui a connu de nombreuses rééditions. Tout en constituant un important témoignage sur le milieu missionnaire, le texte n'est cependant pas écrit par un jésuite, mais par un prêtre séculier, Franchini, collaborateur de longue date de Fulvio Fontana (1648-1723), lui-même compagnon de mission, pendant quelques années, de Paolo Segneri l'aîné (1624-1694), à la méthode duquel le titre du livre fait référence.

[4] Voir B. Majorana, *Missions et missionnaires...* cit. Les informations et les réflexions sur la méthode commencent à apparaître systématiquement dans les sources missionnaires à partir de 1605 environ (*ibidem*).

Il est probable que, et au moins pour ce qui concerne les jésuites, lorsqu'il affirme que «la littérature des ordres religieux et des congrégations spécialisées» a produit «à jet continu des manuels de méthode des missions intérieures», A. Prosperi (*Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, 1996, p. 600-607) fasse référence à cette multiplicité des sources, qui contiennent aussi des informations sur l'organisation du travail, plutôt qu'à une production à caractère proprement méthodologique, laquelle, du moins dans le cadre des recherches que j'ai poursuivies jusqu'à présent, me paraît avoir un développement tout à fait singulier précisément dans les *Avvertimenti*.

Aucune de ces sources ne ressemble toutefois aux *Avvertimenti*, avec leur projet propédeutique explicite, leur organisation schématique plus que narrative du texte, leur objectif de réorganiser l'expérience directe et les différentes expériences offertes à la comparaison. Le document constitue aussi une exception par la clarté du processus de rationalisation des informations, – rendue évidente à travers l'ordonnancement des matières en quinze chapitres accompagnés chacun d'un titre, et ensuite divisés en autant de points –, par le détail des données rapportées et la profondeur de l'examen technique, par la capacité, enfin, de maintenir avec constance l'unité du raisonnement grâce à des renvois internes entre les différentes parties de la compilation, qui conserve cependant une remarquable dimension analytique.

En outre, les *Avvertimenti* échappent à l'inévitable restitution apologétique et suggestive, caractéristique d'une littérature missionnaire, destinée à conquérir l'imagination et la conscience des lecteurs et à nourrir les vocations. Au contraire, dans un certain sens, il s'agit d'un témoignage presque dissuasif, tant est élevée l'estime dans laquelle l'auteur tient son propre ministère, et exclusif le patrimoine de compétences spécialisées qu'il détaille pour définir l'œuvre des missionnaires[5].

Dans le premier chapitre des *Avvertimenti*, Baldinucci adresse à ses coreligionnaires une série de réflexions préliminaires, qui fournissent, tout à la fois, les critères d'élaboration des arguments traités et les avertissements pour un bon usage de son précis. Toutes choses qui présupposent «l'expérience de pères et de pères qui, pendant de nombreuses années [...] ont employé leur vie avec profit» dans les

[5] Baldinucci considère, entre autres, le manque d'humilité et de zèle nécessaires à la réalisation de l'objectif, comme l'erreur la plus fréquente des missionnaires ce qui les expose à des attaques justifiées, et met en cause la responsabilité des supérieurs dans la sélection des sujets (*Avv.*, chap. I, § 2, ff. 6v-7r : cité *infra*, n. 9; chap. III, §§ 3-8, ff. 14v-16v); il établit en outre la liste des difficultés que les missionnaires peuvent rencontrer du fait d'attitudes d'obstruction (*Avv.*, chap. I, §§ 2-3, ff. 3r-6v) ou d'empêchements objectifs (*Avv.*, chap. IV, § 1, f. 17r-v).

missions, la multiplicité des «manières [...] de faire les missions», la nécessité pour chacun de tirer d'une telle multiplicité, l'approche «qu'il jugera la plus opportune et profitable par rapport à son habileté et à sa vocation», et, pour finir, l'utilité générale de ces avis, «quel que soit le style particulier que [l'on] voudra adopter en mission»[6].

À ces quatre critères correspondent autant d'indications pour les lecteurs : l'importance à assigner à l'expérience directe; la prise en compte de la dimension chronologique de la tradition jésuite et l'existence d'une variété de méthodes élaborées par les pères à travers le temps; l'opportunité de suivre certaines règles, valables pour tous, issues, précisément, du patrimoine des expériences.

Le passage est dominé par la notion de «style», mieux encore de «style particulier», comme le souligne l'auteur, ce qui implique la variabilité et la singularité du mode d'expression, proportionnelles à la «force» et au talent de chacun[7] : la mission populaire des jésuites ne constitue pas la perpétuation d'un modèle prédéterminé, elle est, au contraire, le fruit d'un rapport dialectique constant entre héritages stylistiques des missionnaires antérieurs et nouveaux ouvriers, ce qui est générateur de variété croissante. En suivant donc Baldinucci, et d'après ce qui ressort des sources missionnaires, épistolaires ou informatives contenues dans la série chronologique des *Historiae* des différentes Provinces (celle de Rome, dans le cas qui nous occupe ici)[8], ou des sources imprimées contemporaines, ce n'est pas l'homogénéité, mais la variété des expériences qu'il faut considérer comme le présupposé nécessaire à la compréhension du phénomène de la mission intérieure jésuite dans la longue durée.

Pour désigner la manière individuelle de faire face à la mission, Baldinucci adopte le terme de «style», en liaison avec l'idée d'«art», évoqué dans le paragraphe précédent à propos de l'éloquence[9], et où il précise les compétences requises pour s'engager dans la prédication rurale[10]. En dérive la définition d'un art propre des mission-

[6] *Avv.*, chap. I, § 3, ff. 7r-v.

[7] *Avv.*, chap. I, § 3, ff. 7r-v.

[8] Voir les sources citées *supra*, n. 1.

[9] Le débat sur le caractère individuel du style de l'éloquence traverse le milieu jésuite de la seconde moitié du XVII[e] siècle : voir en particulier les positions de Daniello Bartoli sur l'oratoire pathétique, en tant qu'expression des affects et capable d'opérer sur les affects, capable de *movere*, par opposition à l'oratoire ingénieuse et fleurie, qu'il considère comme inefficace à persuader (A. Battistini et E. Raimondi, *Le figure della retorica. Una storia letteraria italiana*, Turin, 1984 e 1990, p. 180-185).

[10] *Avv.*, chap. I, § 2, ff. 6v-7r : «Il est pourtant vrai que le discrédit des missions provient souvent des manques de ceux qui désignent les missionnairs, tout

naires populaires, dont les caractères sont totalement spécifiques et exigent un apprentissage et un entraînement humbles et prudents, ainsi que l'acquisition d'habilités techniques vastes et particulières[11]. C'est en conséquence un ministère qui requiert des «qualités spéciales» comme Baldinucci l'affirme dans le titre du chapitre II[12].

La référence à la force de la vocation, aux tendances personnelles, à la maturation des capacités et des compétences dans l'évaluation de la situation propre à chacun des lieux dans lesquels on se rend, constitue le présupposé de l'ensemble de la réflexion de Baldi-

comme de ceux qui sont employés pour un ministère si ardu. Simplement parce que les missions ne requièrent pas un style de prédication élevé et alambiqué, certains considèrent que n'importe quel talent médiocre est suffisant pour elles : on envoie donc parfois ceux que l'on estime inutiles et peut-être même nocifs, dans les résidences. Puisque, lors des premières sorties faites par obéissance, le Seigneur, de manière admirable, concourt souvent par sa grâce à animer ses serviteurs à faire le travail dans sa vigne, ceux-ci, attribuant le grand fruit issu de leurs efforts à leurs propres talents, se pavanent et se fient à eux-mêmes; ils pensent être déjà devenus des maîtres dans cet art, et hardiment, sans aucun conseil, et, ce qui importe le plus, sans esprit, s'y emploient. D'où il n'y a pas à s'émerveiller qu'ils tombent ensuite dans de graves erreurs, pour le plus grand discrédit de ce saint ministère». Baldinucci reprend ces arguments dans *Avv.*, chap. II, §§ 4-5, ff. 9v-10v.

[11] À ce propos, voir B. Majorana, Missionarius/concionator. *Note sulla predicazione dei gesuiti nelle campagne (XVII-XVIII secolo)*, dans *Aevum*, LXXIII, 3, 1999, p. 807-829.

[12] *Avv.*, f. 8r. Ce qui vient d'être dit induit une autre considération : la question de l'attitude, du talent, de la capacité, posée par Baldinucci, ne regarde pas seulement les aspects stylistiques de l'activité missionnaire, mais reflète aussi les critères qui doivent participer au choix des sujets à appliquer aux divers ministères, et à l'évaluation de leur travail par les supérieurs (voir l'allusion de Baldinucci à la responsabilité des supérieurs dans l'extrait cité *supra*, n. 10). Ceci renvoie à cet instrument typiquement jésuite d'évaluation des caractéristiques et des capacités individuelles, que sont les *Cataloghi* (voir sur ce point B. Dompnier, L'activité missionnaire des jésuites de la province de Lyon dans la première moitié du XVIIe siècle. Essai d'analyse des Cataloghi, dans *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen âge, Temps modernes*, 97, 2, 1985, p. 941-959. Il reste encore à explorer systématiquement la source des *Cataloghi*, mais voir, pour le cas brésilien, une première analyse dans C. De Castelnau-L'Estoile, *«Les ouvriers d'une vigne stérile». Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil (1580-1620)*, Paris-Lisbonne, 2000); mais aussi ces registres para-vocationnels que sont les recueils d'*Indipetae*, lettres par lesquelles les jésuites adressent au général leur demande d'envoi vers les missions des Indes (pour cette source voir la contextualisation d'E. Lamalle, *La documentation d'histoire missionnaire dans le «Fondo Gesuitico» des Archives Romaines de la Compagnie de Jésus*, dans *Euntes docete*, XXI, 1968, particulièrement p. 160-162; et les contributions de Aliocha Maldavsky et Anna Rita Capoccia dans le présent volume. Le récent livre de G. Roscioni, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Turin, 2001) est basé sur l'étude du phénomène des *Indipetae*. Parmi les aspirants, nombreux furent ceux qu'on assigna, au contraire, à la mission intérieure (parmi eux, on rencontre Segneri l'aîné et Baldinucci lui-même). Il serait intéressant, dans cette perspective de confronter ces sources avec les sources missionnaires directes.

nucci sur le style : un pôle dialectique individuel face aux règles, à la tradition et à la série des expériences antérieures.

Sous cet angle, apparaît clairement l'intérêt d'une approche de la mission jésuite ne s'éparant pas la personnalité des missionnaires de leur ministère et tenant compte de la fonction magistrale que certains d'entre eux ont pu jouer, et tout particulièrement de ceux qui, – comme le souligne Baldinucci jusque dans le titre intérieur des *Avvertimenti*, se sont longuement voués à la mission intérieure et lui ont imprimé une marque forte et plus durable[13].

Les individus et le capital d'expériences constituent la chaîne et la trame de l'œuvre missionnaire jésuite. Postulat qui suggère d'autre part, du fait de la variété, à quel point il est impossible de considérer aucun des styles – et donc des missionnaires –, comme totalement représentatif de l'ensemble de la tradition. Ceci est tellement vrai que, dans la rédaction d'un document propédeutique tel que les *Avvertimenti*, l'auteur concentre tout son effort sur la nécessité de fournir des exemples et des réflexions critiques sur la multiplicité des modèles accumulés, sans les ramener à une unité abstraite. Le texte de Baldinucci, en tant qu'il récapitule des expériences différentes en les confrontant, se révèle spéculaire par rapport aux présupposés : les individus sont les moteurs de la tradition missionnaire et la variété de celle-ci est à la mesure de la variété des missionnaires.

Seul un cinquième de l'ensemble du texte aborde des questions générales[14]; le plus de cinquante pages restantes étant entièrement consacrées aux divers styles d'apostolat : douze chapitres dans lesquels l'auteur développe les différents aspects de la mission, les sujets qui la réalisent et ceux qui y participent[15].

[13] *Avv.*, f. 3r : «Avertissements très utiles pour ceux qui désirent s'engager dans les missions, fondés sur l'expérience de ceux qui les ont faites pendant de nombreuses années».

[14] Voir en particulier *Avv.*, chap. I, ff. 3r-7v : «Certaines raisons pour lesquelles les saintes missions jouissent d'un faible crédit auprès de certains»; chap. II, ff. 8r-12v, «Talents spéciaux requis pour ceux qui veulent s'exercer avec fruit dans les missions»; chap. III, ff. 13r-16v, «Avertissements sur la manière dont le missionnaire doit se comporter avec ses prochains».

[15] *Avv.*, chap. IV, ff. 17r-24r, «Avertissements généraux sur le bon ordre des missions»; chap. V, ff. 25r-28r, «Avertissements sur les prêches et instructions que l'on fait en mission»; chap. VI, ff. 29r-31r, «Avertissements sur la confession pendant la durée de la mission»; chap. VII, ff. 32r-34r, «Avertissements sur la culture des enfants pendant la durée de la mission»; chap. VIII, ff. 35r-37v, «Avertissements sur la culture spéciale des clercs et des moniales pendant la durée de la mission»; chap. IX, ff. 38r-46v, «Avertissements sur les différentes processions qui se font de jour et de nuit pendant les missions»; chap. X, ff. 47r-49v, «Avertissements sur les disciplines et autres pénitences qui sont faites par le père missionnaire et le peuple missionné»; chap. XI, ff. 50r-53r, «Avertissements sur les pacifications qui se font pendant les missions»; chap. XII, ff. 54r-55v, «Avertissements sur les communions particulières et générales qui se font pendant les missions»; chap. XIII, ff. 56r-58r, «Avertissements sur la bénédiction papale»; chap. XIV, ff. 59r-61v, «Dévotions spéciales et autres bons usages qui sont laissés pour conserver le fruit des missions»; chap. XV, ff. 62r-66r, «Diverses façons de faire les missions».

Il serait cependant faux de croire que les *Avvertimenti* constituent une revue de toutes les expériences possibles, prétendant à l'exhaustivité.

Baldinucci choisit et néglige, certes intentionnellement[16], et rend compte, entre autres, de quatre styles, profondément proches et pourtant pourvus d'innombrables variantes, en les distinguant à l'intérieur des sujets entre lesquels se divise le texte. Chacun des styles analysés est mis en relation avec les procédés d'un missionnaire particulier, mais l'auteur ne mentionne explicitement que Paolo Segneri l'aîné[17]. L'un de ces styles (pour lequel Baldinucci déclare n'avoir pas de préférence[18]) est caractérisé par une orientation qui permet de le distinguer sensiblement des trois autres, notamment à travers le recours à des manifestations de jubilation, et une limitation corollaire des éléments pénitentiels.

L'indication d'un style avec des caractères qui le distinguent des autres pris en exemple vient confirmer ce qui est spécifié dans les préliminaires : ils sont «dans une grande erreur ceux qui, ayant adopté une manière de faire mission, qui leur est très profitable, ré-

[16] Bien qu'étant un produit destiné à l'instruction, les *Avvertimenti* ne donnent le patrimoine normatif de la Compagnie que comme postulat : aucune référence explicite n'est faite ni aux directives officielles pour les missionnaires, ni aux règles pour la vie spirituelle et pour la discipline de la pauvreté, de l'obéissance et de l'indifférence, en vue de la réalisation des devoirs du ministère de prédicateur ou de confesseur; celles-ci, jointes aux normes générales de l'institution, constituent pourtant la structure sous-jacente de l'activité missionnaire. On notera aussi l'absence de thèmes qui, d'un point de vue historiographique, et notamment en rapport avec la question du style, sont particulièrement intéressants, comme par exemple, d'éventuelles réflexions sur les différences entre les conditions de déroulement des missions, dans les campagnes et en ville (dualité qui, à l'époque des *Avvertimenti*, existe depuis au moins quarante ans), que Baldinucci présente, au contraire toujours ensemble, suivant une entière homogénéité de style (laquelle émerge, d'autre part, aussi des sources narratives et épistolaires contemporaines) et en se limitant, tout au plus, à attirer l'attention sur des solutions qui porteraient davantage leurs fruits en milieu urbain qu'en milieu rural (par exemple *Avv.*, chap. XIII, § 3, f. 57v).

[17] *Avv.*, chap. IX, § 9, ff. 41v-42r e § 13, f. 44r-v; chap. XV, § 7, f. 64v. Toutefois, l'un des autres missionnaires, non nommé, auquel renvoie un style donné peut être identifié comme étant Baldinucci lui-même, grâce à la confrontation avec les sources directes qui en illustrent l'activité (voir B. Majorana, *Aspetti performativi*... cit., p. 145-148).

[18] *Avv.*, chap. XIII, § 2, f. 57r.

prouvent toutes les autres manières qui peuvent valoir pour d'autres, et ne comprennent pas que le Seigneur, qui veut sauver les âmes de différentes manières, rend tel mode efficace pour tels missionnaires, tel autre pour d'autres, bien qu'ils diffèrent entre eux»; car, – on peut le lire dans les lignes qui précèdent –, «il veut nous faire clairement connaître que c'est lui qui fait, et non pas nous». Mais «sont également dans l'erreur ceux qui pensent que c'est à Dieu de nous mettre chaque mot dans la bouche et de régler chacune de nos actions, de sorte qu'il n'est besoin ni de beaucoup d'études, ni de beaucoup d'application pour être habilité à exercer cet emploi»[19].

Ici Baldinucci confère à la notion longuement développée de la variété des styles, une signification théologique. Pris en charge par un missionnaire, un certain mode peut s'avérer fructueux, mais au contraire inadapté pour un autre; de même que la personnalité d'un missionnaire peut renforcer le poids d'un style, ou alors en réduire l'efficacité, en particulier s'il ne s'appuie pas sur une compétence humble : puisque les missionnaires ne sont que l'intermédiaire de la volonté insondable de Dieu.

Cette réflexion semble aussi se référer implicitement aux attaques qui portent sur le caractère pénitentiel manifeste et sur la dimension spectaculaire du style des missionnaires jésuites[20]. À l'époque de la rédaction des *Avvertimenti*, le débat n'est pas nouveau, ni à l'intérieur ni à l'extérieur de la Compagnie, et de nombreuses critiques sont adressées au système missionnaire jésuite, précisément à cause du développement d'actions perçues comme des artifices, ou, pire, des tromperies, armes périlleuses de séduction et de confusion des consciences, habilement mises en œuvre en vue de la conquête des simples[21]. En fait, les soixante dernières années du

[19] *Avv.*, chap. II, § 4, f. 9v (c'est moi qui souligne).

[20] *Avv.*, chap. IX, § 9, ff. 41v-42r : «Pour en venir à présent aux processions qui se font de nuit, il convient de savoir en premier lieu ce qu'en écrit à un père qui les entendait blâmées par certains, le père Pietro Pinamonti, homme de rare vertu et prudence et d'une grande expérience dans les missions, qu'il a faites pendant de très nombreuses années avec le père Paolo Segneri, avec le très grand fruit que nous connaissons tous. Ce que je dis, lui l'écrit dans ces termes précis : «Les processions du soir sont l'âme de nos missions et il n'est pas de notre devoir de les abandonner sauf si nous y sommes contraints par l'obéissance. Il est bien vrai que le père Segneri refusait autant qu'il le pouvait ces missions qu'il n'aurait pas eu la liberté de faire dans leur forme habituelle. Certains en disent du mal, mais il ne s'agit jamais d'hommes qui les ont vues; et les évêques, quand ils y assistent en personne, non seulement ne les interdisent pas, mais les louent même grandement. Il faut cependant veiller à les faire avec toutes les précautions possibles». Giovan Pietro Pinamonti (1632-1703) fut le plus étroit collaborateur de Segneri jusqu'en 1692, date à laquelle ce dernier dut abandonner les missions populaires pour prendre la charge de prédicateur apostolique.

[21] Voir l'affaire, remontant à l'année 1701, qui oppose le supérieur de la Province jésuite de Venise, le père Giovan Vincenzo Imperiali, qui entend épurer les missions à venir dans la région de Modène de leurs formes solennelles et sensationnelles, et le père Domenico Casoni, qui les considère au contraire nécessaires au fruit (la question est analysée par Giuseppe Orlandi, L. A. Muratori e le missioni di P. Segneri Jr, dans *Spicilegium SSmi Redemptoris*, XX, 1972, p. 163-170). Un autre débat significatif a pour protagonistes le bénédictin Mauro Alessandro Lazarelli et Paolo Segneri le jeune (1673-1713), en mission à Modène en 1712, et que le moine attaque, dans un mémoire fortement critique, à propos du pouvoir de séduction et de la théâtralité de son style missionnaire (Mauro Alessandro Lazarelli, *Relazione delle missioni*, édité *ibid.*, p. 279-294). Segneri ne recule pas d'un pas dans sa défense de la validité du système jésuite, malgré la tentative de son ami Ludovico Antonio Muratori pour qu'il modère le «sensible» présent dans ses missions (L. A. Muratori, *Cronaca delle missioni del p. Segneri jr nel Modenese (1712)*, édité dans *ibid.*, p. 194-257 : en particulier p. 183-186). Même le dernier compagnon de Segneri le jeune, l'abbé Jacopo Lomellino, affirme : «leur méthode (des jésuites) est celle avec laquelle on fait un bien énorme», bien que «de nombreuses choses, qui sont nécessaires, apparaissent, au départ, comme des extravagances» (cité par F. M. Galluzzi, *Vita del p. Paolo Segneri juniore*, Rome, 1716, p. 193-194).

On pouvait opposer des résistances évidentes aux habitudes spectaculaires des jésuites, y compris dans le cours des missions, et notamment dans le clergé local, qui n'était pas toujours disposé à se montrer en habit de pénitent, comme on peut l'entrevoir dans *Avv.*, chap. VIII, § 5, ff. 35v-36r : «Il importe énormément que les ecclésiastiques soient les premiers à donner le bon exemple dans les processions de pénitence qui se font et qu'ils provoquent une grande componction quand, tous ensemble, en soutane, déchaussés, corde au cou et couronne d'épines sur la tête, ils se trouvent dans ces processions. Pourtant, bien qu'on n'ait pas à les *contraindre*, on doit les *exhorter*, comme on doit aussi *supplier* les ordres religieux» (c'est moi qui souligne).

XVII[e] siècle ont vu s'affirmer des congrégations de prêtres (comme les lazaristes français, par exemple, ou les *pii operai* italiens), ayant développé leur activité jusque dans les zones correspondant à la province romaine de la Compagnie, et qu'il convient sans aucun doute de considérer comme des concurrents directs des jésuites : tout en s'inscrivant dans une même perspective évangélique, qui réunit dans une proximité d'objectifs les différents représentants de l'apostolat missionnaire (instruction religieuse, sacrements de la confession et de la communion, réforme des comportements, formation du clergé), ces derniers empruntent en fait des critères et des méthodes de travail différents de ceux qui ont été élaborés dans le cadre de la tradition jésuite. La question du style peut ainsi être appréhendée comme un facteur de compétition entre les missionnaires : aux procédés des jésuites, qui entendent faire ressortir avec force la relation entre intérieur et extérieur, on oppose des choix au sein desquels la prédication, tout en étant destinée à provoquer un vif sentiment de culpabilité, ne fait aucun usage – au contraire elle les repousse vivement –, des disciplines corporelles, exhibées à travers une vaste or-

chestration de la pénitence visible, ni n'inclut aucune manifestation des affects, susceptible de favoriser le spectaculaire[22].

Malgré ces oppositions, les missionnaires jésuites ne renient pas un style dont il faut chercher les origines dans la déclinaison de la pauvreté comme visibilité puissante, solution pastorale qui est, dans le même temps, la source de leur vocation[23].

Le chapitre III des *Avvertimenti* s'ouvre sur ces mots : «Parce que, *l'exemplarité de la vie plus que n'importe lequel des prêches les plus fervents*, aide à ramener sur le chemin du salut, les hommes dévoyés c'est à celle-ci que le missionnaire, qui désire ardemment récolter des fruits en abondance auprès de ses prochains, doit porter la plus haute attention»[24]; et, cependant, «il ne doit pas se contenter d'une simple apparence d'austérité, en allant déchaussé et en se fla-

[22] Sur les résultats modérément pénitentiels que prévoyaient des styles de prédication populaire différents de ceux des jésuites, voir, à propos des lazaristes, L. Mezzadri et J. M. Román, *Storia della Congregazione della Missione*, vol. I, Rome, 1992, p. 234, 237, 535-536; A. Bollati, *I preti della missione della casa di Firenze e le missioni popolari in Toscana dal 1703 al 1784*, Rome, 1995, p. 80-84 (à présent publié avec d'autres textes, dans A. Bollati, *et al.*, *Le missioni popolari della Congregazione della Missione nei secoli XVII-XVIII*, Rome, 1999, 2 vol. (I : Studi; II : Documenti)); pour les *pii operai*, cf. D. Vizzari, *Le missioni popolari dei 'pii operai'*, dans *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 2, 1994 (n° monographique : S. Nanni (a cura di), *Devozione e pietà popolare fra Seicento e Settecento : il ruolo delle congregazioni e degli ordini religiosi*), p. 271-274, 281-282, 285-286.

[23] B. Majorana, *Missions et missionnaires*... cit. Ce n'est pas un hasard si, dans une autre forme importante d'apostolat populaire contemporain, comme l'était celle des capucins, fondée sur des idées analogues quant à l'humiliation visible et à la pénitence du corps considérées comme des moyens efficaces pour le déroulement de la pastorale auprès des pauvres (cf. B. Dompnier, *La predicazione di missione dei cappuccini nel XVII secolo. Temi e metodi*, dans Gabriele Ingegneri (dir.), *La predicazione cappuccina nel Seicento*, Roma, 1997, p. 242-244, 247), on trouve le recours à des critères d'intervention spectaculaires et pénitentiels même s'ils ne sont pas aussi complexes et systématiques que ceux mis en œuvre par les jésuites (voir par exemple, les quarante heures des capucins : C. Cargnoni, *Quarante heures*, dans *Dictionnaire de spiritualité*, vol. XII/2, Paris, 1986, coll. 2702-2723). Au contraire, comme on l'a vu, les expériences missionnaires comme celles des lazaristes, dans lesquelles le but incontournable de la pauvreté évangélique n'est pas relié à des procédés ostentatoires, se sont structurées sur un mode délibérément anti-spectaculaire.

[24] *Avv.*, chap. III, § 1, f. 13r (souligné par nous). Baldinucci fait implicitement référence aux *Constitutions*, VII, 4, 637 (Ignace de Loyola, *Écrits*, traduits et présentés sous la direction de Maurice Giuliani, sj, Paris Desclée de Brouwer, 1991 p. 555), où il est écrit que «Ce qui se présente en premier (pour aider les âmes) est le bon exemple d'une parfaite dignité et vertu chrétienne, en tâchant d'édifier ceux avec lesquels on est en relation, non pas moins, mais même davantage par les bonnes œuvres que par les paroles». Ce principe est repris dans les *Regulae concionatorum*, § 3, in *Institutum Societatis Iesu*, vol. III, Florence, 1893, p. 17.

gellant souvent sous le regard du peuple, parce que celles-ci [les disciplines] et d'autres austérités comparables, aident peu celui qui les regarde, si elles ne s'accompagnent pas de ces vertus qui doivent resplendir dans un ministre évangélique»[25]. La dernière affirmation contenue dans cet extrait fait évidemment allusion à sa signification contraire : à la possibilité que, pour ceux qui les voient, de telles manifestations, si elles sont soutenues par la recherche sincère de la perfection chrétienne, soient d'un grand secours.

La conviction de Baldinucci se fonde sur la tradition jésuite la plus ancienne, celle selon laquelle ce qui est visible peut être compris sans difficulté par le pauvre et l'illettré, peut parler à son cœur, en renfort au ministère de la Parole[26]. Aussi, tout ce qui, dans la personne ou la conduite du missionnaire, retombe dans la sphère du sensible (et tout particulièrement les pénitences du corps, conçues comme les manifestations les plus significatives et les plus efficaces de la pauvreté évangélique : le voyage à pied, le vêtement râpé, les restrictions alimentaires, le sommeil mesuré et bref, l'inépuisable activité) acquiert un pouvoir de persuasion supérieur à celui de la seule parole prêchée et constitue en outre une sorte d'exemple[27].

[25] *Avv.*, chap. III, § 1, f. 13r (c'est moi qui souligne).

[26] Cette conception soutient déjà la pratique missionnaire de Silvestro Landini (à ce propos cf. B. Majorana, *Missions et missionnaires*, cit.), qui a vécu entre 1503 ca. et 1554 et qui fut actif en Toscane et en Corse : il représente, pour les jésuites, le plus ancien modèle de missionnaire rural. En 1673, Daniello Bartoli résume la voie 'landinienne' de l'apostolat missionnaire en reprenant les paroles d'approbation complète d'Ignace de Loyola, son maître, qui affirme qu'on ne doit pas «séparer ce ministère apostolique des missions de la très grande *pauvreté*, et *âpreté* avec lesquelles Landini l'exerçait : tout en sachant bien combien apporte *à leurs buts*, qui est la *conversion des peuples*, la *sainteté du prédicateur*, et avant tout celle qui concerne les *pénitences*, et *se voit le plus*, et qui, *plus que toute autre, saisit les hommes* qui *comprennent moins* où est déposée la perfection de l'esprit. Et la raison veut que, pour l'utilité de ceux-ci, *nous nous adaptions* à la disposition de les comprendre et de les juger» (D. Bartoli, *Dell'istoria della Compagnia di Gesù. L'Italia* (1673), livre III, vol. VI, Turin, G. Marietti, 1825, p. 38. C'est moi qui souligne).

[27] Les capucins eux-mêmes partent d'un même présupposé, mais du point de vue du style d'apostolat, ils s'engagent dans des voies différentes où la pauvreté visible est signe du caractère exceptionnel de l'apparition et de la présence du prédicateur, en tant qu'il est étranger au monde (cf. B. Dompnier, *Ordres, diffusion des dévotions et sensibilités religieuses l'exemple des Capucins en France (XVII^e-XVIII^e siècles)*, dans *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, n. 2, cit., p. 21-59 et, plus particulièrement, B. Dompnier, *Quand passe un thaumaturge (Lyon, 1681). Autour des perceptions de la réputation de sainteté*, dans *Foi, fidélité, amitié en Europe à la période moderne*, Tours, 1995, p. 159-170).

La rigueur corporelle est au contraire expressément interdite aussi bien par les lazaristes que par les *pii operai*, qui non seulement refusent l'ostentation pénitentielle mais encore considèrent le bien-être physique du missionnaire, néces-

La visibilité prend rapidement, dans la conception des missionnaires jésuites, une importance centrale[28] et, même si les sources ne fournissent que très peu d'éléments sur ce point, il faut certainement voir, derrière ce choix, un problème de communication strictement lié à la question de la compréhension linguistique dans une Italie rurale dominée par la diversité des dialectes.

Dans le même temps, la conduite pénitentielle, étroitement reliée aux modes de la prédication, devient un objet d'expérimentations continuelles sur le style et aboutit à un résultat exceptionnel en termes d'efficacité de persuasion et de componction, à travers la discipline jusqu'au sang que le missionnaire s'inflige au cours du prêche, avec des fouets de fer et de cuir, en portant un pauvre habit ouvert sur les épaules, la corde passée autour du coup, de la poitrine et de la taille, et la couronne d'épines enfoncée sur la tête. Synthèse visuelle particulièrement réussie entre pénitence, dévotion et offrande, construite sur l'imitation des signes et des gestes de la Passion, au point de devenir objet de méditation et de désir d'émulation, la flagellation publique du prédicateur constitue l'une des réussites les plus significatives des missionnaires jésuites dans leur recherche du rapport entre pauvreté et visibilité, la définition extrême de cette image qu'ils doivent offrir d'eux-mêmes (pauvres comme les chrétiens auxquels ils portent la Parole, et comme eux, dans le besoin de faire pénitence), pour faire en sorte que «qui les regarde», comme Baldinucci le souligne, croie en la cohérence effective entre ce qui apparaît et la vertu qui soutient le missionnaire[29].

saire à la réalisation de son œuvre apostolique (*Regulae seu Constitutiones communes Congregationis Missionis* (1658), in *Costituzioni della Congregazione della Missione*, Roma, s.n.t., 1985, chap. X, §§ 15-17, p. 220-222; Bollati, *I preti* cit., p. 140; Mezzadri et Román, *Storia* cit., p. 203-207; Vizzari, *Le missioni* cit., p. 276, 282). Baldinucci aborde la question de la santé du corps, qu'il faut tempérer par les habitudes d'austérité édifiante des missionnaires, à propos de l'exercice indispensable de la discrétion et de la nécessité de donner un exemple de modération : l'alimentation, le sommeil, le fait d'aller déchaussé, le vêtement, le logement doivent suffire à aider le missionnaire dans la réalisation de son œuvre, sans jamais contraster pourtant avec la pénitence qu'il prêche, mais au contraire en l'exaltant dans le fait de la rendre manifeste : *Avv.*, chap. II, §§ 5-7, ff. 10v-12r; chap. III, § 1, f. 13r-v.

[28] On trouvera une reconstruction, à travers les lettres et comptes-rendus, du développement stylistique de cette conception, jusqu'à l'époque de Baldinucci, dans B. Majorana, *Missions et missionnaires*... cit.

[29] La complexité des significations de cette action pénitentielle, ajoutée à la parole et aux chants dont le prédicateur l'accompagne en général, peut être tirée de sources très nombreuses. La flagellation publique est définitivement mise au point en 1672, dans la province de Rome, par Segneri l'aîné : l'action est toujours décrite comme étant d'une grande précision et capable de produire surprise et troubles parmi les présents (B. Majorana, *L'arte della disciplina corporale nella predicazione popolare dei gesuiti*, dans *Teatro e storia*, Annali 5-6, XIII-XIV, 1998-

En fait, «puisque celui-ci, poursuit l'auteur, doit *fuir toute feinte*, et ne rien faire qui *apparaisse* différent au dehors de ce qu'il est en réalité, il doit s'ingénier à faire en sorte que *chacune de ses actions* soit pour les autres une *incitation à la vertu* et une *règle de bien vivre*»[30]. Toute action publique, jusqu'à la plus réfléchie et la mieux mise en forme en vue d'objectifs stratégiques (et c'est certainement le cas de la discipline du prédicateur), dût-elle recourir à des moyens et à des expédients, mais toujours avec le soutien de la science et de la prudence (vertus invoquées par Baldinucci comme fondements des capacités du missionnaire[31]), doit cependant correspondre aux comportements et à la substance intérieure, sérieuse, consciente, authentique, de celui qui la réalise.

La pauvreté pénitente est donc l'image autour de laquelle, dans la conception jésuite, s'ordonnent les processus visibles de la conversion.

Outre la pauvreté personnelle, en tant qu'expression exemplaire et crédible de la recherche pénitentielle de perfection chrétienne, un autre élément concourt à la définition du style missionnaire des jésuites : l'obligation de ne pas peser économiquement sur la communauté, à travers la réalisation d'interventions peu coûteuses[32]. Les jé-

1999, p. 209-230; B. Majorana, *Le missioni popolari dei gesuiti italiani : il teatro della compassione (XVII-XVIII secolo)*, dans C. Sorrel e F. Meyer (dir.), *Les missions intérieurs du XVI^e^ au XX^e^ siècle (France, Italie)*, 2002). Le modèle de Segneri, avec peu de variantes, sera généralement adopté par la majeure partie des missionnaires suivants : à l'époque de Baldinucci, la discipline du prédicateur est complètement intégrée dans la culture missionnaire, comme on peut le voir aussi dans les lettres et les récits contemporains (à propos de Baldinucci lui-même, voir B. Majorana, *Lo pseudo-Segneri*... cit.). Dans les *Avvertimenti* la discipline du missionnaire est fréquemment décrite comme une partie significative de différentes phases de la mission, du prêche à la procession de pénitence ou à certaines dévotions : voir *Avv.*, chap. IX, X, XV et, en particulier, chap. XIII, § 1, f. 56v, cité *infra*, n. 33.

[30] *Avv.*, chap. III, § 1, f. 13r (c'est moi qui souligne). L'extrait cité est suivi d'une liste commentée des conduites vertueuses nécessaires au missionnaire (*Avv.*, chap. III, §§ 1-8, ff. 13r-16v).

[31] *Avv.*, chap. II, §§ 4-5, ff. 9v-10v.

[32] *Avv.*, chap. IV, § 25, f. 22v : «(Le missionnaire) doit faire attention, avec toute sa diligence, à ce que les missions ne soient d'aucun coût ni d'aucune charge pour les curés, les Compagnies et le peuple. Pour cela, qu'il ne réalise pas de *funzioni* qui engagent des dépenses, et qu'il ne permette pas une grande consommation de cire, au contraire, qu'il se suffise pour ses propres dépenses et même pour sa nourriture, en emmenant avec lui tout ce dont il aurait besoin. Parce qu'un des obstacles majeurs aux missions est l'avarice ou la pauvreté des curés, et en particulier quand ils sont conduits, de mauvaise volonté, à faire quelques dépenses. Et tenir ce style n'est pas contraire à la pauvreté évangélique, comme nous pouvons lire à propos de saint Paul qui affirme n'avoir jamais pesé sur quiconque dans ses missions; et comme dans le collège apostolique lui-même il y avait ceux qui gardaient de l'argent pour pourvoir au soutien de leur vie, au-

suites suspendent leur conduite à cette condition, en restant fidèlement convaincus de l'efficacité de la visibilité et tempèrent ces deux exigences en valorisant l'unique élément irréductible de l'apostolat, à savoir les hommes, les personnes; c'est-à-dire les missionnaires eux-mêmes, et les pauvres auxquels est destinée l'œuvre d'apostolat.

Ils travaillent à la valorisation et à la variation spectaculaire de ce qui constitue la seule et unique richesse dont ils disposent en abondance, une richesse qu'il ne faut pas seulement comprendre d'un point de vue pastoral, mais aussi au sens physique, corporel. Les «apparats de mission»[33], comme on les appelle alors, ne se composent pas d'objets matériels, mais de personnes savamment disposées par les missionnaires dans le paysage naturel, l'habitat ou les bâtiments : une présence solennisée par les lumières, les prières et les chants, par le caractère particulier des vêtements et un ordre complexe de gestes et mouvements; les qualités formelles auxquelles est rapporté le corps collectif du peuple deviennent déterminantes pour l'affirmation du primat de la vue, en tant qu'auxiliaire éminemment utile de la prédication[34].

Pendant le temps de la mission, l'expérience du peuple doit se fonder par ailleurs sur cette même réciprocité entre intérieur et extérieur qui guide les actions des missionnaires : les jésuites mettent en garde contre une exigence de comportements pénitentiels, chez les fidèles, dès les tous premiers jours de la mission, avant qu'ait mûri en eux, à travers les prêches et les instructions, un sens aigu de la peine à expier pour les offenses faites à Jésus, et de la responsabilité des péchés commis. C'est seulement lorsqu'ils auront atteint un degré minimum d'instruction religieuse et de componction, que les fidèles seront invités à manifester leurs sentiments de culpabilité et leur volonté de conversion, sous la forme d'actions qui impliquent un fort engagement affectif et corporel – régies en un sens spectaculaire[35] –. Et, de même que le missionnaire dans la discipline publique, les fidèles utilisent uniquement des vêtements et des objets qui sont des instruments directs de leur pénitence et de leur ferveur : au travers des actions réalisées, on veut faire pleinement apparaître le processus de conversion effectivement vécue par les individus de la communauté, en un moment et en un lieu donnés[36].

Ainsi donc, non seulement la pauvreté n'est pas renoncement au spectaculaire, mais au contraire, au travers de la pénitence, elle est

tant qu'il fallait, sans incommoder personne. Certains, pourtant, se contentent d'aller avec leur seul bourdon, de vivre d'aumône et de se loger dans les hôpitaux. Aucun des deux modes ne doit être condamné, il faut seulement suivre celui que l'on jugera convenir le mieux à la gloire de Dieu et au salut des âmes».

[33] L'expression est du jésuite Domenico Casoni (voir Orlandi, *L. A. Muratori* cit., p. 168).

[34] B. Majorana, *Missions et missionnaires...* cit.

[35] Sur cette question, voir un extrait particulièrement représentatif des *Avv.*, chap. XIII, § 1, ff. 56r-57r, dans lequel il faut noter que la bénédiction papale dont parle Baldinucci est l'acte officiel qui clôt les missions et qui doit nécessairement suivre le cycle complet des prêches et instructions, ainsi que la série des expériences de componction et de dévotion, qui ont préparé les fidèles à la confession et à la communion, c'est-à-dire à la pénitence, à la promesse et à la réconciliation sacramentelles : «Le Souverain Pontife concède sa bénédiction à tous ceux qui ont assisté à la mission, et le père missionnaire la donne en son nom, le

dernier jour, à tous ceux qui se trouvent présents. Et bien que ce soit un jour de jubilation, rien n'est plus profitable que de le terminer par la pénitence. Tout le peuple étant donc regroupé après midi pour écouter la dernière instruction, s'avance alors, à la manière décrite dans le chapitre 9, numéro 7, la dernière et solennelle procession de pénitence, qui s'arrête en un vaste espace, puis le prêtre fait le prêche soit sur le paradis, soit sur la persévérance, soit sur les châtiments que Dieu peut envoyer à ceux qui ne tirent aucun fruit de la mission. A la fin, il dispose l'audience à recevoir la bénédiction, en l'incitant au repentir des fautes et à détester singulièrement les abus qui existaient précédemment et qui ont été supprimés avec les missions, – tel celui du jeu de cartes et dés, qui sont publiquement jetés au feu à ce moment –, et donc à remercier le Seigneur de tant de faveurs distribuées pendant ces journées, en suppliant les prêtres de chanter solennellement le *Te Deum* et le peuple de répondre, en alternance, par le *Lodato e ringraziato sempre sia il nome di Giesù e di Maria*. Mais, pendant ce temps, prévoyant les récidives de beaucoup de monde et les attribuant à ses propres fautes, il [le prêtre] les pleure aux pieds du Seigneur crucifié : ayant alors déposé son surplis et son étole, – qu'on utilise pour le prêche uniquement en ce jour –, ayant de nouveau repris ses insignes de pénitence, c'est-à-dire la corde au cou et la couronne d'épines sur la tête, il retire rapidement sa soutane, ne gardant qu'un autre vêtement ouvert sur les épaules, il s'agenouille devant l'image sacrée et se flagelle, s'interrompant seulement pour s'adresser au Christ. Ce qui provoque un tel mouvement de componction que, après le premier vers du *Te Deum*, on n'entend plus qu'un horrible vacarme de pleurs et de cris qui répètent fort : pitié, pardon, miséricorde. Le père s'étant alors levé, il prie le Seigneur de bénir d'abord les prêtres et les religieux, tout en leur donnant indirectement et comme par accident quelques avis salutaires; puis les pères de famille, les enfants, et tous les autres avec leurs maisons et leurs biens. Et les excitant de nouveau à la componction, il donne la bénédiction à l'aide du crucifix, et entonne tout de suite *Lodato e ringraziato sempre sia il nome di Giesù e di Maria, Giesù e Maria vi dono il cuore e l'anima mia*. Et après avoir fait très brièvement quelques rappels, et s'étant recommandé aux oraisons de tous, en les priant de communier au plus vite, d'écouter une messe et de réciter un rosaire selon ses intentions, il renvoie un à un tous ceux qui étaient venus d'ailleurs, lesquels chantant les litanies, tous en procession et baignés de larmes, repartent vers leurs villages, et il quitte aussitôt la petite table (sur laquelle il prêche) pour s'en aller vers d'autres missions, sans admettre aucune sorte d'accompagnement. Et le population du village, après avoir accompagné les étrangers sur un bref parcours, s'en va à l'église réciter le rosaire pour terminer saintement toute la journée» (c'est l'auteur qui souligne). Pour la partie qui concerne la flagellation du missionnaire qui s'attribue les fautes de l'échec de la mission, voir *supra* et n. 29, 30.

[36] On ne recourt ni à des décors ni à des costumes. Dans les *Avvertimenti* Baldinucci recommande aux missionnaires d'interdire tout type d'action narrative qui implique la simulation (comme les traditionnelles représentations des mystères de la Passion) : *Avv.*, chap. IX, § 14, f. 44v; chap. X, § 6, f. 49r-v.

précisément ce qui est mis en spectacle. Les pauvres auxquels est destiné le travail apostolique, le peuple qui participe à la mission se transforme dans une vision de lui-même.

Et c'est à ces aspects de la pratique missionnaire, qui coïncident avec ce type de perspective, qu'est consacrée la majeure partie du texte des *Avvertimenti*. En fait, Baldinucci réserve un faible espace aux observations autonomes sur les prêches, les instructions pour les adultes, la doctrine chrétienne pour les enfants, les confessions, les communions, la formation du clergé local, les œuvres charitables, la pacification des ennemis, c'est-à-dire aux parties fondamentales et irremplaçables de la mission, celles que l'on pourrait qualifier de fixes et qui, depuis les origines de l'apostolat rural, correspondent à l'exercice des ministères typiques de la Compagnie, adaptés aux besoins des pauvres des campagnes[37], mais qui ne sont affectés d'aucun caractère spectaculaire, ni ne renvoient nécessairement aux qualités persuasives de la vision.

Baldinucci réserve au contraire, les développements de loin les plus longs, aux *funzioni* (comme on nomme, dans l'usage des XVII[e] et XVIII[e] siècles, les situations publiques et collectives de la mission en recourant à un terme commun dans le registre liturgico-dévotionnel), dans lesquelles, par opposition, de telles valeurs convergent. Dans les *funzioni*, les parties fixes s'articulent sur celles que l'on pourrait qualifier de parties mobiles (processions, disciplines corporelles des fidèles et des missionnaires, dévotions, manifestations de pardon et cérémonies diverses, comme les entrées solennelles des missionnaires[38], ou le bûcher pour instruments du péché[39]), lesquelles, absentes ou rares dans la première phase de l'apostolat populaire des jésuites et dans les directives et textes normatifs officiels, sont introduites progressivement dans les pratiques, de manière toujours plus systématique, à mesure qu'elles se sont révélées «dispositives»[40] (au sens littéral : qui dispose) au repentir, à mesure qu'elles se sont donc

[37] Voir les ministères des missionnaires dans les anciennes *Regulae missionum (Regulae eorum, qui in missionibus versantur), amplement reprises dans l'Instructio XII. Pro iis, qui ad missiones fructificandi causa proficiscuntur*, du général Claudio Acquaviva (remontant aux années 1593-1594) : in *Institutum Societatis Iesu*, vol. III, Florence, 1893, respectivement p. 19-22 et 365-368.

[38] *Avv.*, chap. XV, § 1, f. 62r-v, § 7, f. 64v (en référence au style de Paolo Segneri l'aîné).

[39] *Avv.*, chap. XIII, § 1, f. 56r.

[40] *Avv.*, chap. XV, § 1, f. 62r; l'idée de la nécessité de 'disposer' le peuple à travers des manifestations propres à produire une plus grande componction et ferveur revient dans de nombreuses parties des *Avvertimenti* (par exemple : *Avv.*, chap. 6, § 2, f. 29r; chap. VII, § 6, f. 34r; chap. VIII, § 11, f. 37r; chap. IX, § 8, f. 41v; chap. XI, § 1, f. 50r; chap. XIII, § 1, ff. 56r-57r).

montrées susceptibles de favoriser la poursuite des principaux objectifs de l'apostolat. Il s'agit d'initiatives ordonnées en vue de solliciter et de régler la participation des fidèles, en valorisant les mouvements affectifs qui doivent conduire à une extériorisation du sentiment de culpabilité et du besoin de l'expier : c'est précisément à travers ces initiatives qu'est établie la visibilité du processus de conversion – avec son propre patrimoine de persuasion et d'exemplarité –, à l'intérieur duquel les fidèles sont guidés par les missionnaires[41].

L'examen de l'intégration aux noyaux durs des éléments ajoutés (les parties fixes et les parties mobiles) est précisément le travail principal de Baldinucci, dans la compilation des *Avvertimenti* : dans le manuscrit, la supériorité quantitative de ce type d'instructions et le soin que prend l'auteur à indiquer les variantes possibles, variantes liées aux choix et aux capacités des missionnaires, soulignent le degré de sensibilité pastorale et de savoir technique et stylistique, – nécessaires au contrôle de la spécificité formelle des résultats poursuivis –, atteints par les jésuites à cette date.

La valeur assumée par le système combinatoire des parties fixes et des parties mobiles devient en fait plus manifeste dès lors que l'on s'immerge dans la pluralité des styles parcourus dans les *Avvertimenti*. Dans l'analyse de chaque *funzione*, décrite d'après la manière personnelle d'un missionnaire, Baldinucci décompose chaque processus en dizaines de segments[42] : c'est pour le lecteur l'indication claire des possibilités de le réorganiser et de le faire varier, par additions et soustractions, selon le *modus operandi* de chacun et les circonstances (précisément comme Baldinucci le souhaite[43]).

Mais en choisissant, pour présenter sa matière, un procédé si hautement analytique, il met en lumière un autre thème qui lui est cher, celui de la variété, entendue non seulement comme richesse spectaculaire (par rapport à la pauvreté matérielle qui caractérise la

[41] Dans les sources de la province de Rome, le terme *funzioni*, utilisé pour désigner les parties du système missionnaire, remplace celui de 'ministères' utilisé dans les années trente/quarante du XVII[e] siècle (B. Majorana, *Missions et missionnaires*... cit.).

[42] Il reconnaît par exemple, environ vingt parties distinétes dans la première des deux processions diurnes qu'il examine (*Avv.*, chap. IX, § 7, ff. 40r-41r), y compris l'instruction pour les adultes qui ouvre la *funzione* et le prêche qui la clôt; et plus de vingt parties, dans la première des trois processions nocturnes analysée et rapportée au style de Paolo Segneri l'aîné (*Avv.*, chap. IX, §§ 10-12, ff. 41v-44r).

[43] Il écrit par exemple : «Il (un père) ne néglige jamais de faire l'instruction de l'après-midi. Ce qui suit varie selon les circonstances et en particulier quand il fait les processions de pénitence, qu'il fait à la manière indiquée dans le chapitre 9, numéro 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17» (*Avv.*, chap. XV, f. 63v, § 4).

mission), mais aussi comme ce qui réjouit et entretient le fidèle, en le rendant attentif et dévotement occupé[44]. Et ici, la préoccupation des jésuites de ne pas laisser perdre l'héritage de l'ancienne règle oratoire du *movere, delectare, docere*, – même en la purifiant, dans le cadre de la prédication apostolique, de ses implications mondaines – apparaît avec évidence[45].

La défense de la méthode que les jésuites opposent aux critiques qui leurs sont faites invite à s'interroger sur le développement, dans leur système, du secours visuel de la prédication et de l'action spectaculaire qui en participe, et dont les *Avvertimenti* témoignent aussi.

Les missionnaires les considèrent nécessaires à la fondation du rapport entre les pauvres et Dieu, autrement dit à la réussite de la mission et au caractère durable de ses effets : les événements sensibles produisent, chez les participants, une forte impression intérieure et les actes réalisés constituent pour eux un modèle comportemental[46]. Deux conditions qui, ajoutées à la catéchèse élémentaire, à l'instruction, à la persuasion en vue du repentir et d'un changement des habitudes, donnent sa forme à l'identité de bons chrétiens que les fidèles – pénitents et réconciliés dans le sacrement – se préparent à conserver après la mission, moyennant les pratiques de piété, les oraisons vocales, les lectures spirituelles, les sacrements de la confession et de la communion, et aussi les congrégations érigées ou rétablies par les jésuites, ainsi que l'assistance des laïcs instruits et des prêtres capables[47].

[44] *Avv.*, chap. III, § 3, f. 14v; e chap. IV, § 27, ff. 23v-24r.

[45] Majorana, *Missionarius/concionator*... cit.

[46] Majorana, *Missions et missionnaires*... cit. L'abbé Muratori l'explique avec efficacité à propos de l'apostolat de Segneri le jeune («Cronaca» cit., p. 257) : «Il faut ou procurer ou permettre tout cet *extérieur* et *retentissant* des missions, autant pour ce qui concerne les disciplines, les habits de pénitence, les processions etc., que pour toutes les autres nouveautés qui sont en usage à ce moment, parce que les hommes sont *pleins d'affects*, à cause des affaires domestiques et matérielles, et à cause des plaisirs, des amours et autres passions semblables. *On pourrait prêcher énormément*, que cela n'y ferait rien. Il faut donc avec ces nouveautés *rompre les pensées* des gens, et faire *descendre ces fantômes*, afin que, libéré, l'esprit puisse revenir à lui et bien recevoir et ruminer les choses de Dieu et les intérêts de la vie éternelle.» (c'est moi qui souligne).

[47] Au chap. XIV des *Avvertimenti* sont indiqués les moyens suivants, pour rendre durable le fruit des missions : fondation de congrégations mariales (de paysans, de citadins, de prêtres); promotion de dévotions particulières (du Rosaire, des Vendredis de saint François Xavier, de la Bonne mort, des Âmes du purgatoire); exhortation du peuple à ne pas suspendre pendant encore au moins trois ou quatre jours les exercices de dévotion faits durant la mission (oraison devant le Saint sacrement, récitation du rosaire); disposition du clergé à la paix, distribution d'un texte imprimé avec la formule de l'acte de contrition, à réciter le soir avant de dormir, et du texte du *Svegliarino dell'anima cristiana*, ainsi que de livres spirituels et de feuillets imprimés contenant des louanges spirituelles et de la doctrine chrétienne en rime, à chanter chaque jour, en remplacement des chants profanes (il s'agit de textes appris par cœur dans le temps de la mission, le plus souvent à travers la répétition à voix haute et le chant, dont la possibilité qu'ils se maintiennent vivants au sein de la communauté est confiée par les missionnaires à des personnes qui savent lire et qui peuvent se charger de la lecture des textes imprimés laissés et en garantir ainsi la perpétuation de l'apprentissage et de l'utilisation). Baldinucci, enfin, fait appel à la magistrature civile pour qu'elle exerce correctement sa propre action punitive de manière à coopérer à la persévérance morale des fidèles en entretenant la crainte des hommes.

Deux des livres spirituels conseillés sont de Segneri l'aîné : *Il confessore istruito* (1672) et *Il parroco istruito* (1692) évidemment destinés au clergé, un autre est de Pinamonti, son compagnon : *La vera sapienza ovvero Considerazioni utilissime all'acquisto del santo timor di Dio* (1683). Dans les missions du milieu romain, le *Svegliarino dell'anima cristiana* est récité ou chanté dans différentes situations, comme des activités dévotes et, avant tout, au cours des processions, en contrepoint vocal des exhortations, dans une veine terrifiante (*Avv.*, chap. IV, § 27, f. 23v; chap. IX, § 7, f. 40v, § 10, f. 42v, § 12, f. 43v; chap. XII, § 3, f. 55v). Il faut cependant souligner aussi une autre utilisation, qui est voisine de celle de la cérémonie espagnole de l'*Acto de contrición* (dont Paolo Broggio traite dans ce volume) : «Là où existe l'usage d'aller le soir à travers les quartiers et proclamer l'acte de contrition et les suffrages pour les âmes du purgatoire, on fait aussi en sorte, que dans le même temps, soient récités certains des vers les plus expressifs dudit *Svegliarino*, lesquels provoquent généralement une grande componction et réveillent plus d'un de ceux qui dorment dans le péché» (*Avv.*, chap. XIV, § 5, f. 60r. On peut lire les vers de certains *Svegliarini* dans *Opere postume del p. Paolo Segneri juniore*, Bassano, 1795, a spese di Remondini di Venezia, vol. I, p. 121-149). En revanche, l'acte de contrition', récité par les missionnaires et les fidèles, et dont Baldinucci mentionne souvent la pratique, ne correspond pas à la cérémonie espagnole évoquée ci-dessus, mais bien à cette formule à prononcer pour exprimer la douleur et la haine du péché contre Dieu, dont l'efficacité est expliquée par les missionnaires pendant les instructions (*Avv.*, chap. V, § 9, f. 27r). À la fin du livre *Il penitente istruito a ben confessarsi* (16691) Segneri l'aîné insère une série de formules à prononcer, une par jour, pour favoriser la contrition (in *Opere del p. Paolo Segneri*, Venise, Baglioni, 1773, p. 724-726); on doit à Pinamonti le petit traité intitulé *Il cuor contrito. Motivi per eccitare alla contrizione* (in *Opere del p. Gio : Pietro Pinamonti* (1705[1], posthume), Parme, per Paolo Monti all'insegna della Fede, 1718, p. 241-253).

[48] Majorana, *Missions et missionnaires*... cit.

Non seulement chaque expérience publique, individuelle ou collective, vécue dans le courant de la mission par les fidèles, constitue un acte formateur et exemplaire, mais elle l'engage aussi chacun de ces fidèles, précisément parce publique, vis-à-vis de la communauté.

Le lien entre persévérance dans la pénitence et la ferveur, et expérience missionnaire se trouve donc être très fort, puisque les jésuites considèrent cette dernière non seulement comme une occasion de conversion, mais aussi comme le paradigme de la vie vertueuse[48].

En cohérence avec leurs conceptions, ils visent à la constitution d'une mémoire personnelle d'actes réalisés et de fortes représentations intérieures qui, à travers l'expérience faite, en tant que partici-

pant comme en tant que spectateur, puisse opérer en profondeur dans la vie quotidienne de chaque fidèle[49].

Dans les *Avvertimenti* on peut donc saisir la tentative jésuite de réagir à une époque de grands changements qui n'ont pas toujours été favorables[50], mais il faut avant tout les considérer comme une définition, arrivée à maturation, du ministère de la prédication populaire dans les campagnes, au sein de laquelle la culture missionnaire est élevée à la dignité d'un art convoquant avec force les fondements spirituels et moraux des opérations sensibles et des formes spectaculaires préférées, et exaltant les valeurs de la spécialisation des compétences techniques et des aptitudes personnelles de chaque missionnaire. La contribution méthodologique de Baldinucci, puisant dans l'expérience directe de l'auteur et dans sa capacité d'analyse critique, témoigne de manière exemplaire, de l'ensemble de la tradition missionnaire des jésuites romains.

Bernadette MAJORANA

(traduit de l'italien par Claudine Stalmarski)

[49] Il faut noter à ce propos que, exceptés quelques objets de dévotion (*Avv.*, chap. IV, § 6, f. 18v), les jésuites de la province de Rome ne laissent d'habitude aucune trace matérielle symbolique de la mission. On peut, au contraire renvoyer, par exemple, à la grande diffusion, entre la seconde moitié du XVII[e] siècle et le siècle suivant, de la pratique de l'érection de croix, en des lieux particulièrement visibles, comme signes de consécration à Dieu de la communauté reconduite vers la foi : après 1730 environ, cette pratique sera typique des jésuites de la France du Nord, de la Bavière, de la Basse Autriche. Dans le même esprit, Grignion de Montfort édifie un 'calvaire' à Pontchâteau en Bretagne, en 1709-1710, puis à Sallertaine (L. Châtellier, *La religion des pauvres. Les sources du christianisme moderne. XVI[e]-XIX[e] siècles*, Paris, 1993, p. 147-161). Au milieu du XVII[e] siècle déjà, quelques calvaires avaient été dressés en Sicile par le missionnaire jésuite Luigi La Nuza (M. Frazzetta, *Vita e virtù del venerabile p. Luigi La Nusa* (sic), Palerme, Eredi del Bossio, 1677, p. 70-75). Quelques observations à propos de ces usages dans S. Nanni, *La pietà delle missioni. Note sul sistema di segni*, dans *Archivio italiano per la storia della pietà*, IX, 1996, p. 401.

[50] Sur le changement du climat pastoral et la vision fortement critique de l'extériorisation sensationnelle et des pratiques pénitentielles missionnaires, notamment par rapport aux jésuites, cf. G. Orlandi, *Missioni parrocchiali e drammatica popolare*, dans *Spicilegium SSmi Redemptoris*, XXII, 1974, p. 339-347; R. Rusconi, *Gli ordini religiosi maschili dalla Controriforma alle soppressioni settecentesche. Cultura, predicazione, missioni*, dans M. Rosa (dir.), *Clero e società nell'Italia moderna*, Rome-Bari, 1992, p. 252-259; L. Châtellier, *La religion des pauvres*... cit., p. 8, 59, 113-118, 120-121, 245, 270-276; G. Orlandi, *La missione popolare in età moderna*, in G. De Rosa et T. Gregory (dir.), *Storia dell'Italia religiosa*, II : *L'età moderna*, Rome-Bari, 1994, p. 435-436, 442-444.

MANUELA CARNEIRO DA CUNHA ET LOUIS CHATELLIER

CONCLUSIONS *

Ce colloque fut certainement, pour tous ceux qui eurent la chance d'y participer, plus qu'une étape dans une recherche en cours. Il eut un caractère véritablement fondateur. Par la qualité des communications, par leur articulation et, surtout, par leur thématique, il conféra à la mission le statut d'objet d'histoire. Certes, il y avait longtemps qu'elle avait sa place dans le récit apologétique des confessions chrétiennes, catholique et protestante. Par ailleurs, les jésuites, aux XVII[e]-XVIII[e] siècles, avaient élargi son champ et montré combien le récit de leur établissement en Chine ouvrait la voie à une étude des civilisations lointaines et de leurs contacts avec les Européens. Aussi, des travaux de grande qualité avaient-ils été réalisés. Mais, ils ne portaient, forcément, que sur des régions bien délimitées, telles que la Chine ou le Mexique[1]. L'ouvrage réalisé sous la direction de Pierre-Antoine Fabre et de Bernard Vincent offre un panorama beaucoup plus large, puisqu'il se présente sous la forme d'une vaste confrontation entre missions d'outre-mer et missions européennes et conduit à une réflexion d'ensemble, d'ordre méthodologique, sur l'action apologétique des ordres religieux aux XVI[e]-XVII[e] siècles.

Pour la première fois, grâce aux sources romaines ou aux sources locales étudiées systématiquement les premiers missionnaires du Brésil ou des Philippines sortent de l'ombre. L'examen des requêtes des candidats à la mission – les *Indipetae* – permet de saisir

* Nos remerciements chaleureux vont à Louis Chatellier et à Manuela Carneiro da Cunha, qui avaient proposé leurs réflexions à l'issue des travaux du colloque de mai 2000. Ils ont l'un et l'autre revu après-coup ces premières réflexions, mais nous avons respecté leur choix de conserver à ces deux textes le caractère d'une intervention, dans le cadre d'un événement particulier, dont l'ensemble du volume s'est éloigné au fur et à mesure des réélaborations, jusqu'à la synthèse que nous avons tenté d'articuler dans la présentation de l'ouvrage (NdE).

[1] R. Etiemble, *Les Jésuites en Chine. La querelle des rites (1552-1773)*, Paris, 1966; J. Gernet, *Chine et Christianisme. La première confrontation*, Paris, 1991; R. Ricard, *La «conquête spirituelle» du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523 à 1572*, Paris, 1933.

leurs motivations[2]. L'étude des rapports et des lettres adressés par les religieux en charge de missions à leurs supérieurs et transmis au Général de la Compagnie de Jésus nous permet de connaître avec précision comment était enseignée la religion. Est-ce à dire que nous saisissons comment elle était perçue et pratiquée par des populations aussi diverses? Pas encore. L'enquête d'anthropologie religieuse, encore à ses débuts en Europe malgré les études pionnières d'Alphonse Dupront et de ses successeurs, n'a pu être conduite de façon systématique outre-mer[3]. Il fallait commencer par l'essentiel et le plus accessible. Grâce aux équipes animées par Charlotte de Castelnau , pour les *Indipetae* et Pascale Girard, pour le dossier philippin, la voie est désormais tracée.

À un autre titre, les recherches regroupées dans ce volume ont fait des missions un objet d'histoire. Loin d'être un fait permanent et intangible au long de l'histoire du christianisme, elles apparaissent soumises à une chronologie. Plusieurs auteurs (Pierre-Antoine Fabre, Jean-Claude Laborie et Carlos Zeron, Ines G. Zupanov) ont insisté sur l'affaire Gomez-Rodrigues (1550-1554) au cours de laquelle l'universalité de la Compagnie de Jésus fut mise en danger par les initiatives et l'esprit entreprenant de certains missionnaires dans les colonies portugaises[4]. Mais, le problème était-il vraiment réglé à la mort d'Ignace de Loyola (1556)? La question mériterait examen. Une information fournie par Aliocha Maldavsky me semble d'une importance au moins égale dans l'histoire des missions. A la hauteur des années 1590, les *Indipetae* (demandes d'envoi en mission lointaine) étaient devenues si nombreuses qu'il fallut créer un bureau à Rome, auprès du Général de la Compagnie afin d'éclairer ce dernier sur les réponses à apporter aux requêtes arrivées par milliers[5]. Quand un phénomène de ce type prend un caractère massif, il devient un fait historique de grande importance pour l'histoire de la civilisation en général et celle de l'Europe en particulier. Que s'était-il donc passé entre 1550 et 1590? L'éveil de la curiosité pour les contrées ainsi découvertes? Sans doute. Soif du martyre chez les premiers jésuites et leurs élèves? On peut l'imaginer.

Mais, peut-être convient-il de ne pas dissocier l'enseignement humaniste diffusé dans les collèges de la Compagnie de Jésus des vocations surgies parmi ses premiers et nombreux élèves. Le paganisme, pouvaient penser ces derniers, n'était donc pas seulement un fait de l'Antiquité. Il était toujours présent et d'une façon massive sur des continents immenses et inconnus autrefois. L'œuvre des apôtres et des missionnaires des temps apostoliques était donc à poursuivre. C'était même une obligation puisqu'ils avaient conscience de la tâche à accomplir, ce que ne pouvaient pas imaginer les clercs du temps jadis. Ainsi, la science mathématique et la culture latine enseignées dans les collèges conduisaient-elles à la mission aux Indes[6]. Celle-ci, à son tour, pouvait amener les missionnaires à se demander si les Européens étaient, dans leur majorité, si différents des païens. D'où la réponse souvent adressée par le Général aux jeunes gens qui brûlaient de partir évangéliser les populations lointaines : «Vos Indes sont ici»[7].

Il convient d'ajouter que la spiritualité du temps – qui n'était pas propre aux seuls jésuites mais qui imprégnait leur littérature d'édification – conduisait à la mission. Celle-ci, en effet, était vécue non pas comme un acte d'héroïsme mais plutôt comme une preuve de complet détachement à l'égard de tout ce qui pouvait toucher au moi, du sacrifice complet de la volonté de l'individu devant celle du supérieur qui devenait celle du religieux lui-même. Ignace de Loyola, dans les *Constitutions et Règles* s'exprimait à ce sujet sans ambiguïté aucune :

> L'obéissance s'exerce dans l'exécution, quand on accomplit ce qui est ordonné; dans la volonté, quand celui qui obéit veut la même chose que celui qui commande; dans l'intelligence, quand il a le même sentiment que celui qui commande, parce qu'il lui semble que ce qui est ordonné est bien. Et l'obéissance est imparfaite quand mise à part l'exécution il n'y a pas cette conformité de vouloir et de sentiment entre celui qui commande et celui qui obéit[8].

Cet abandon total du moi revenait, pour le candidat aux missions à s'en remettre totalement à ses supérieurs à qui il faisait part de son *indifférence* à l'égard des fonctions qui pouvaient lui être

[2] Voir dans ce volume, «Formation, vocation, destination».

[3] A. Dupront, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, 1987.

[4] Voir en particulier P.-A. Fabre, *Une crise institutionnelle : l'affaire Rodrigues...*, dans ce volume.

[5] A. Maldavsky, *Administrer les vocations : les* Indipetae..., dans ce volume.

[6] Outre les travaux classiques du Père François de Dainville S.J., *La naissance de l'humanisme moderne*, Paris, 1940 et *L'éducation des Jésuites (XVII^e-XVIII^e siècles)*, Paris, 1978, il convient de recourir maintenant à Antonella Romano, *La Contre-Réforme mathématique. Constitution et diffusion d'une culture mathématique jésuite à la Renaissance*, Rome, 1999 (*Bibliothèques des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 306).

[7] M. Venard, *«Vos Indes sont ici». Missions lointaines ou/et missions intérieures dans le catholicisme français de la première moitié du XVII^e siècle»*, dans *Les réveils missionnaires en France du Moyen Âge à nos jours (XII^e-XX^e siècles)*, Actes du colloque de Lyon, mai 1980, Paris, 1984, p. 83-89.

[8] Ignace de Loyola, «Constitutions et Règles», sixième partie, chapitre I, «ce qui concerne l'obéissance», dans *Ecrits*, M. Giuliani (éd.), Paris, 1991, p. 528.

confiées. Mais, pour qu'elle fût parfaite, il fallait qu'elle fût adhérence complète à la volonté du supérieur, laquelle était celle de Dieu lui-même. Ainsi prenait-elle un caractère profondément spirituel que le célèbre écrivain portugais et prédicateur jésuite, Antonio Vieira, traduisait par *Desengaño*, c'est-à-dire «désabusement» de tout ce qui venait de l'homme et de sa nature pécheresse[9]. Cette indifférence n'était donc pas seulement obéissance parfaite telle que l'entendait Ignace. Elle rejoignait la plus haute mystique des temps modernes, telle qu'elle s'exprimait avec le «Dieu seul suffit» de Thérèse d'Avila ou dans les distiques spirituels du *Pèlerin chérubinique* (Angelus Silesius) :

> Rien n'est égal au Rien comme solitude et calme;
> C'est pourquoi le veut, autant qu'il veuille, mon vouloir[10].

La mission fut donc parfois la mise en œuvre de la pensée mystique des XVI^e^-XVII^e^ siècles dans ce qu'elle pouvait avoir de plus profond.

Mais, encore une fois, les jésuites ne furent pas les seuls à manifester cet abandon total à la volonté divine. Dans sa grande thèse, Pascale Girard avait déjà montré le rôle pionnier des ordres mendiants en Amérique du Sud puis en Chine[11]. Elle apporte ici, avec son équipe, un nouvel élément de poids au dossier, avec le cas des Philippines[12]. Elle a constaté l'arrivée des religieux par vagues successives. Les Augustins et les Franciscains s'établirent les premiers. Ensuite, seulement, arrivèrent les Jésuites. Il serait faux, par ailleurs, de penser que tous venaient directement d'Europe. Une petite minorité, seule, était dans ce cas. Beaucoup avaient déjà participé à des missions au Mexique ou au Pérou. Nombreux étaient ceux qui étaient nés dans ces régions. Sur les 827 religieux qui débarquèrent à Manille entre 1572 et 1605, plus de la moitié étaient des Créoles. Ainsi, l'Amérique avait-elle servi de relais dans l'évangélisation de l'Orient.

Au fil des pages, une idée s'impose au lecteur : l'Europe ne commandait pas seule. Elle aussi fut terre de missions au même titre que les Indes lointaines et réputées païennes[13]. Sans doute les

[9] L. Châtellier, *Missions et spiritualité dans les pays méditerranéens au XVIII^e^ siècle*, dans *Piedad popular*, Lisbonne, p. 219-229.

[10] Le *Pèlerin chérubinique*, Livre II, distique 248, traduction de R. Munier dans *Silesius, La rose est sans pourquoi*, Paris, 1988, p. 43.

[11] P. Girard, *Les Religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne. Essai d'analyse textuelle comparée*, Lisbonne-Paris, 2000.

[12] P. Girard *et al.*, *Missionnaires des Philippines 1570-1600*.

[13] Voir l'ensemble des études rassemblées dans la troisième partie de ce volume, pour une histoire comparée des missions intérieures et des missions lointaines.

voyages apostoliques de Vincent Ferrier au XV^e^ siècle puis ceux d'Ignace de Loyola au début du siècle suivant ont pu inspirer les missionnaires des terres lointaines. Mais ceux-ci ont pu aussi conduire les religieux qui prêchaient en Europe à modifier leur apostolat. Lorsque le Père Maulnoir S.J. abordait pour la première fois les côtes de l'île d'Ouessant en 1641, il songeait aux Iroquois et aux Lettres édifiantes que ses confrères envoyaient à leur sujet[14]. Les méthodes nouvelles utilisées par les missionnaires méditerranéens à partir du milieu du XVII^e^ siècle et destinées à impressionner le public – ainsi le grand cérémonial des processions nocturnes avec flagellations, génuflexions et baisers à la terre – étaient peut-être inspirées de modèles américains à moins qu'elles fussent destinées, comme l'*Acto de contrición* de Diego Luis de Sanvitores, à servir de répétition avant l'usage outre-mer[15]. Il en allait peut-être de même des nombreuses «fonctions» introduites dans ses missions par le Père Baldinucci et étudiées par Bernardette Majorana[16].

Toutefois, comme l'indique l'auteur de cette étude, le modèle que le Père Baldinucci avait dans l'esprit n'était pas un jésuite parti pour les Indes mais le Père Paolo Segneri senior, le grand missionnaire de l'Italie centrale et du nord pendant la seconde moitié du XVII^e^ siècle. Ses sermons ainsi que le cérémonial qu'il avait mis en place visaient avant tout le renouvellement complet de chrétientés souvent un peu assoupies, voire oublieuses de leur principaux devoirs, mais en aucun cas infidèles et hérétiques.

Il n'en allait pas toujours ainsi, il est vrai. C'était le cas en Europe centrale et dans certaines régions françaises touchées par le protestantisme. Les missions prenaient alors la forme de missions de conversion conduites, dans les cas extrêmes (guerre de Trente ans, Révocation de l'édit de Nantes), avec l'appui des dragons. Mais, en règle générale, les missions des pays de «frontière de catholicité», à la fin du XVII^e^ siècle ou au début du siècle suivant, n'étaient pas loin de ressembler aux grandes assemblées pénitentielles organisées, à la même époque en Italie ou dans le canton du Valais, par le Père Paolo Segneri ou le Père Fulvio Fontana[17]. On pourrait même établir des comparaisons avec les missions d'outre-mer. Tout se passait comme si dans ces pays où la religion dominante avait été, jusqu'à la

[14] A. Croix et F. Roudaut, *Les Bretons, la Mort et Dieu de 1600 à nos jours*, Paris, 1984, p. 227-228.

[15] P. Broggio, *L'Acto de contricion entre Europe et Nouveaux Mondes. Diego Luis de Sanvitores et la circulation des stratégies d'évangélisation de la Compagnie de Jésus au XVII^e^ siècle*, dans ce volume.

[16] B. Majorana, *Un bilan de la pratique missionnaire jésuite en Italie : les* Avvertimenti *d'Antonio Baldinucci (après 1705)*, dans ce volume.

[17] L. Châtellier, *La religion des pauvres. Les sources du christianisme moderne XVI^e^-XIX^e^ siècles*, Paris, 1993, p. 99, l'exemple de la mission de Juliers en 1715.

fin du XVII[e] siècle, le luthéranisme, on souhaitait, par un cérémonial baroque accentué, mieux faire ressortir la spécificité du catholicisme tridentin. Baliser les chemins avec des Christs en croix sanguinolents, restaurer les chapelles de pèlerinage, fonder des confréries, adopter une prédication de combat autour du sacrement de la pénitence et des indulgences, n'était-ce pas manifester clairement la spécificité du catholicisme dans tout ce qui l'opposait au protestantisme?[18] Spectacle de catholicité, la mission avait pour but, dans ces pays de religions mêlées, de bien faire entrer dans l'esprit des participants tout ce qui séparait l'orthodoxie de l'hérésie. On peut douter, dans ces conditions, que la mission ait été vraiment conçue comme un instrument de conversion. Bien plutôt était-elle un moyen de protection des catholiques contraints de vivre avec les luthériens. Ainsi, entrait-elle pleinement, dans les pays où le catholicisme n'était pas religion unique, dans une procédure de «confessionalisation»[19].

Il y aurait donc une typologie des missions à entreprendre, tout en sachant que le genre est fluctuant, que des influences ont existé d'un modèle à l'autre et que ce qui était vrai au XVI[e] et dans la première moitié du XVII[e] siècle ne l'était plus forcément par la suite. En effet, le style missionnaire fut l'objet de critiques très tôt en Europe, y compris à l'intérieur de l'Église catholique. Les jansénistes, et Antoine Arnauld en premier lieu, furent très méfiants envers une pratique qui visait à favoriser les communions de masse et donc risquait d'ouvrir la voie aux confessions sacrilèges. Un Dominicain, le Père Labat, ne ménageait pas ses confrères italiens qui faisaient semblant de s'administrer de grands coups de discipline, sans se faire d'autre mal que de s'ouvrir l'appétit[20]. Plus grave était la critique que Ludovico Muratori faisait aux missionnaires jésuites que pourtant il admirait fort. Quel besoin, écrivait-il, d'étaler tous ces instruments de mortification et de faire la part si grande aux «sens», alors que la pénitence doit être intérieure?[21]. Un demi-siècle plus tard, c'était un jésuite espagnol, José Francisco de Isla, qui, dans un roman à succès (*Fray Gerundio*), se moquait des sermons prétentieux et inutiles de certains missionnaires. Le héros du roman n'avait-il pas eu l'idée saugrenue, dans l'unique intention d'en imposer au public, de mêler dans son homélie les divinités du Mexique à

[18] L. Châtellier, *Mission et conversion dans l'espace rhénan et germanique à la fin du XVII[e] siècle*, dans *Les réveil missionnaires*... cit., p. 119-127.

[19] W. Reinhardt et H. Schilling (dir.), *Die katholische Konfessionalisierung*, colloque d'Augsbourg 1993, Münster, 1995.

[20] L. Châtellier, *La religion des pauvres*... cit., p. 114-115.

[21] Id., p. 270, et voir également B. Majorana, *Un bilan de la pratique missionnaire jésuite en Italie*... cit.

celles de la Grèce antique?[22] Pitoyable retour vers l'Europe des missions d'outre-mer.

L'intérêt des travaux réunis par Pierre-Antoine Fabre et Bernard Vincent dépasse la simple histoire des missions d'Europe et d'outre-mer. A partir d'elles, ce sont les origines de la modernité dans le monde catholique qui apparaissent plus clairement. Celles-ci peuvent être considérées, d'une certaine façon, comme le résultat d'un vaste mouvement de va et vient entre l'Europe et les Indes orientales et occidentales. Ce furent l'esprit et les réalisations de la Réforme catholique sous leurs différents aspects qui furent envoyés en Amérique et en Extrême-Orient : ordres religieux nouveaux et dynamiques, mystique et spiritualité centrées sur l'abandon à la seule volonté divine. Mais, en retour, les Indes, sans doute, contribuèrent à réactiver et à renouveler le mouvement des missions en Europe. Elle l'enrichirent par de nouveaux exercices, «fonctions» et «actions» qui lui donnèrent ce caractère populaire si marqué, et par conséquent son extension, en particulier dans l'Europe du Sud entre 1650 et 1750. Mais, peut-être furent-elles aussi à l'origine d'une réaction intra-catholique en raison de leur caractère jugé, par certains, trop «sensible» et superficiel. Le mouvement des Lumières chrétiennes qui, à partir des années 1700 se répandit en Europe, en fut, pour une part, l'une des conséquences.

Louis CHATELLIER

J'ai découvert dans cet ensemble de travaux une réelle ethnographie, en ce sens que l'on a tenu compte à la fois, d'abord des institutions, de leur fonctionnement, de leur logique propre; et qu'ensuite l'on a regardé la façon par laquelle ces institutions inculquent une identité, un habitus – l'obéissance, par exemple, ou ce discours sur soi même dont a parlé Bernadette Majorana. L'on a tenu compte en même temps de ce que les gens font réellement et, ce qui n'est pas la même chose bien entendu, de la manière dont ils se le représentent. Nous avons eu en effet des éléments sur les termes dans lesquels ces gens pensent ce qu'ils ont fait, ce qu'ils font et dans lesquels ils valorisent ou dévaluent leurs actions. L'on a trop tendance à rejeter l'hagiographie sans voir qu'elle fournit des éléments essentiels pour comprendre les valeurs qui sont en jeu et par rapport auxquelles les gens se mesurent et dans lesquelles les gens expriment et parlent d'eux-mêmes et des autres.

[22] B. Gaudeau, *Étude sur Fray Gerundio et sur son auteur, le P. José Francisco de Isla (1703-1781)*, Paris, 1890, p. 272-273.

Je crois que l'on a vu également des cadres structurels de toutes ces «histoires de mission». L'affaire Gomes-Rodrigues en est un bon exemple. Henrique Leitão en a souligné d'autres. Comme l'a dit Luce Giard, il s'agissait au fond de la dialectique entre l'universalisme du dogme, d'une part, et l'implantation locale d'autre part. C'est un exemple de contraintes structurelles.

On a examiné aussi, et c'est essentiel, des questions de biais introduites par les sources, d'autres formes de contraintes et d'expédients. Tout ça a été pour moi, particulièrement en tant qu'anthropologue, d'un extrême intérêt.

Il y a eu enfin un effort comparatif, d'abord implicite mais aussi tout à fait explicite et très intéressant, tel qu'on l'a vu dans l'essai de prosopographie philippine. On nous a exposé de façon comparative comment différents ordres non seulement se partageaient un terrain, mais comment des logiques institutionnelles différentes étaient mises en œuvre sur un terrain comme celui des Philippines.

Aujourd'hui j'ai été particulièrement intéressée par la dialectique des missions de l'intérieur et des missions au loin tain et par les effets de retour dont Charlotte de Castelnau je crois a beaucoup parlé. C'est-à-dire les effets, que Paolo Broggio a superbement exposés, d'une dialectique entre missions internes et extérieures, qui soulignent l'intérêt qu'il y a à prendre en compte les populations sur lesquelles ces pratiques s'exercent.

Henrique Leitão a mis le doigt sur un fait très important, à savoir que les missions portugaises s'exerçaient à la fois hors de tout appui du pouvoir portugais et, à la même époque, dans des conditions toutes contraires où elles jouissaient d'une sorte de cadre temporel. Celui-ci pouvait d'ailleurs beaucoup varier puisque l'appui de la couronne à la mission jésuite par exemple était sujet à de nombreux aléas. Ceci étant dit, la structure des sociétés locales, objet des missions, est également importante à comprendre. Aussi était-elle un sujet de réflexion explicite des missionnaires. Le fait qu'au Brésil il n'y ait pas eu de centralisation politique parmi les groupes indigènes a eu de grands effets sur la pratique des missions. C'est d'ailleurs Montoya qui décrit, au sujet du Paraguay qu íl compare avec l'Inde de François-Xavier, son regret que l'on ne trouve pas d'empires au Paraguay : dans un Empire, la conversion des princes est suffisante pour assurer celle de ses sujets. La présence ou l'absence d'un État, ou simplement d'une hiérarchie sociale, est essentielle pour la réflexion sur la pratique missionnaire. Son absence, en particulier, explique les jugements contradictoires que le premier supérieur de la mission des jésuites au Brésil, Nóbrega, porte sur les Indiens du Brésil : il se réjouit d'abord de la facilité qu'il y a à les convertir. Mais quelque temps plus tard, Nóbrega se plaint qu'ils se

«déconvertissent» tout aussi facilement et préconise une conquête toute temporelle pour s'assurer de ces âmes volages.

Une autre question très intéressante qui a été soulevée, c'est celle du clergé indigène et du clergé créole. Le clergé indigène n'aurait donc existé qu'au Japon, puisqu'il y a eu des jésuites japonais, mais la question du recrutement, de la formation, de la circulation du clergé créole est d'autant plus importante.

Autre thème, celui du partage des Indes. Il y aurait des documents à regarder qui préciseraient les rouages de tous ces ordres missionnaires. Le cas des Philippines est curieux : pour une fois tous semblaient s'être mis d'accord sur un partage du territoire entre différents ordres religieux, avant même que Philippe II ne se prononce là-dessus. J'ai été très frappée de cela, car c'est, ailleurs, un point permanent de contentieux. Comment, en ce cas d'espèce, ont-ils négocié? Qui négocie ce genre de choses? Cela se fait-il à l'échelle locale, provinciale? Ces négociations peuvent montrer que les fonctionnements de ces ordres religieux ne sont pas équivalents puisqu'il est fort possible que ce soit le général à Rome qui négocie pour les jésuites, et que pour les autres ordres, les négociations se fassent peut-être à des niveaux moins élevés. Je crois que cela en dit long sur les façons de ces différents ordres de s'organiser. Je serais personnellement désireuse d'en savoir davantage, et je me demande, par exemple, s'il pouvait être concevable d'échanger un morceau de la Nouvelle Espagne contre un morceau des Philippines.

J'ai parlé d'abord mes propre curiosités. De façon un peu plus large je voudrais en venir à quelques remarques qui m'ont paru particulièrement fécondes. La première a été faite par Fernando Bouza et elle recoupe une suggestion de Charlotte de Castelnau, selon laquelle il faudrait inscrire les missions religieuses dans d'autres histoires et comparer les différents projets de construction de communautés civiles ou chrétiennes. Il faudrait regarder les techniques spécifiques, de soi et des autres : directions de conscience, confessions, recensements, cartographies, descriptions de type géographiques, de type ethnographique, toute la politique toponymique, la politique linguistique, la politique du mariage, l'organisation du travail, une série de pratiques qui dans le concret mettent en œuvre ces différents projets de construction de communautés. Fernando Bouza a ajouté un autre élément important : le livre, le discours imprimé; on pourrait y ajouter l'image, les reliques et bien d'autres objets encore. Je suis d'accord qu'il serait intéressant de comparer les missions à ces autres tentatives de «civilisation», sur un terrain disputé, en dépit des redondances. Comparer les missions aux pratiques des militaires, des gouverneurs, des juges et voir en parallèle ce que sont ces projets. Il y a un cas paradigmatique au Brésil : lorsque Pombal s'apprête à chasser les jésuites, il édicte au préalable, en 1755, toute une

série d'instructions très détaillées portant sur des points qui semblent très menus : sur l'interdiction de la *língua geral*, diffusée par les jésuites, et l'obligation de parler le portugais : sur des changements administratifs, les *aldeias* devant être érigées en *vilas*; sur la toponymie, les *vilas* devant changer leurs noms chrétiens et devenir des homonymes de lieux-dits portugais. Bref, c'est toute une description de techniques de détail, qui met immédiatement en regard la conquête par la mission et la conquête par l'État. C'est un cas privilégié, mais il y en a certainement d'autres. Dans la même foulée, je crois qu'il faudrait regarder d'un peu plus près cette notion d'accommodation qui est sans doute aussi liée à une recherche d'efficacité. Elle se manifeste elle aussi par toute un répertoire de techniques, qui sont au premier chef des techniques de séduction.. On a parlé ici de la voix, du geste, du discours; on a évoqué les beaux offices en Terre Sainte, l'érudition et la maîtrise de la langue en Orient, les mathématiques en Chine, et on pourrait ajouter la musique dans toutes les basses terres d'Amérique du Sud. Et puis des tentatives isolées, qui n'ont pas «pris», comme par exemple les combats magiques qui ont eu lieu, à l'occasion, entre jésuites d'une part et chamanes d'autre part. Au Brésil, il y a une histoire fort riche à ce sujet, que je ne peux rapporter ici. Il y a eu en somme toutes sortes de façons de séduire. Et puis finalement, je voudrais en venir à une remarque importante de Bernard Dompnier ayant trait au fait qu'on se trouve en présence de formes très hétérogènes et qui se présentent toutes sous le nom de «mission»; en même temps, là où l'historien a tout à fait raison de distinguer, le problème finit aussi par se poser à rebours : qu'est-ce qui, dans ces pratiques toutes diverses, permet de les ranger sous un même mot, c'est-à-dire qu'est-ce qui justifie l'effort de mettre ces différentes pratiques sur un même pied? De même, on pourrait s'interroger sur le «travail» que suppose l'homogénéisation de l'espace missionnaire : comment se fait-il que tous les lieux de mission soient devenus équivalents, que le principe d'indifférence puisse s'appliquer? On retrouve cette équivalence dans l'expression «les Indes d'ici» : on a donc les Indes orientales, les Indes occidentales et les Indes d'ici. Qu'est-ce qui permet cette traduction? Comment les Indes peuvent elles être ailleurs et en même temps ici? Les implications spatiales sont très intéressantes dans ce domaine et comme Bernadette Majorana l'a dit, les Indes, ce sont tous les espaces incultes, laissés en friche! Il me semble qu'à cet égard, les jésuites participent à l'élaboration d'un espace moderne, c'est-à-dire un espace qui tout en même temps se démultiplie et se décentre. On pourrait peut-être raccorder ceci à une autre distinction faite par Bernard Dompnier, entre les ordres qui sont missionnaires par définition, comme les jésuites, et les ordres qui n'ont qu'une variante missionnaire. Que signifie un ordre missionnaire par définition? Bernard Dompnier a insisté sur un attachement différencié au lieu d'origine, mais peut-être faudrait-il voir aussi une autre distinction : dans les ordres missionnaires, et à l'inverse d'ordres contemplatifs, par exemple, le salut de soi passe par le salut des autres; peut-être pourrions-nous mettre en rapport cette nouvelle forme de vie chrétienne avec la transformation du pèlerinage – qui a trait au salut de soi – dans la mission, qui est une nouvelle forme de parcours de l'espace et qui a trait au salut des autres. Mais en même temps, c'est toute la conception de l'espace qui se trouve ainsi modifiée. La prééminence de la mission participerait alors par là au vaste mouvement de la modernité.

Manuela CARNEIRO DA CUNHA

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

Acquaviva ou Aquaviva (Claudio), 32, 34, 35, 50, 55, 56, 57, 58, 59, 70, 322, 350
Adorno (Francisco), 86
Agustin (Antonio), 52
Alberto (archiduc), 345, 346, 347
Albuquerque (Juan de), évêque, 182, 193, 194, 195, 196
Aleppino (Elia), 100
Alonso (Alvaro), 59
Almerici (Francesco), 71, 72, 73, 74
Almeida (Antonio de), 305
Altamira (comte d'), 322
Alvarez (Jorge), 272
Alvaro de Oliveira, 34
Amador Arrais (évêque de Portalegre), 346
Anes (Cosme), 185, 190
Antolinez (Augustin), 321
Araoz (Antonio), 222, 223
Arellano (Tomas), 280
Arias (A.), 323
Arnauld (Antoine), 386
Arnolfino (Fernando), 69
Arriaga (de), (Pablo José), 46, 53, 67, 68
Arroyo (Pedro), 59, 68
Ascanio (Coliccini), 58
Aveiro (Pantaleao de), 357
Avila (Juan de), 308
Ayala (de) (Fabian), 68
Azor (P.), 78

Babadilla (Giuseppe), 98
Bahu (Bhuvaneka), roi de Kotte, 198
Baldacchino (Ludovico), 96
Baldinucci (Antonio), 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 371, 372, 373, 376, 377, 380, 385
Barcelos (Antonio de), 357
Baroncini (Gregorio), 72, 78, 80
Bartoli (Daniello), 94
Barzée (Gaspar), 179, 180, 181, 182, 190, 193, 197, 200
Barrameda (San Lucar de), 268
Barreto (Melchior Nunes), 198
Battista Vignoli (Giovanni), 97
Battista Federici (Giovanni), 98
Bautista Fernandez ou Bautista Ferrufino (Juan), 55, 277
Baviera (Ignacio Maria), 96
Benefahy (Jacob), 355
Bilanci (Giovanni Domenico), 72
Blanco (D. Francisco), 321
Borgia (François de), 5, 206, 207, 210, 274, 321
Borri (Cristoforo), 94
Borromeo (cardinal Federico), 53
Bragança (Theotonio de), 221
Bragança (Belchior de), 355
Brandao (Antonio), 206
Bravo (Nicasio), 72, 78
Bravo (Felipe), 147
Briard (Jérôme), 58, 59
Broët (Paschase), 222, 303
Buzeta (Manuel), 147

Cabral (Jorge), gouverneur, 196, 197
Calatayud, 281
Camara (Luis Gonçalvez da), 178, 206, 207, 211
Camerino (Misser Paulo de), 191
Camus (Jean-Pierre), 12
Canisius (Saint Pierre), 230
Cano (D. Francisco), évêque de l'Algarve, 346, 347
Cantova (Giovanni Antonio), 98
Carabantes (José de), 255, 320, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 333, 335, 336, 337, 338, 339
Cardim (famille), 23
Cardim (Fernao), 23
Cardim (Lourenço), 23
Carmona (archevêque de Séville), 278
Carvalo (Matias), 34
Carvalho (André de), 194
Casa (Giovanni della), 301
Castelo Branco (D. Afonso de), évêque de Coïmbra, 345, 348
Castiglione (Baldassare), 301
Castro (Pedro Fernandez), 26, 55
Catalan (ou Caltadino Josef), 55
Cavanti (Bartolomeo), 98
Cavide (Alvaro), 15
Cerqueira (Luis), 34, 35
China (Manuel), 186

Chiossova (Gulielmus), 48
Chirino de (Pedro), 51, 71, 73, 74
Cohen (Leonardo), 353
Collino (Claudio), 65
Conde (Francisco), 68
Corsetti (Francesco), 97, 98
Cortes (Adriano de las), 72, 78, 82, 83
Correa (Gaspar), 182
Criminali (Antonio), 197
Cuadrado (B.), 322, 338

Daddei (Giuseppe), 63, 65
Dharmapala (petit-fils du roi Bahut), 198
Diaz José ou (Daddei Josef), 55
Dom Estevao (da Gama) gouverneur, 184
Dom Antonio, (neveu de Loku, chef des Brahmanes), 193
Dom (Joao), roi de Tanur, 195, 196
Domenech (Jérôme) 205
Doria (Cesare Filippo), 98

Enriques (Leon), 207
Escobar (Alonso de), 55, 61
Espina (Juan de), 14
Espinola (Ambrosio Ignacio de), archevêque, 275

Fabi (Fabio de), 50
Fanelli (Antonio Maria), 99
Felipe de Jesus, 126
Fernandez (Andres), 199
Fernandes (Manuel), 293
Ferrier (Vincent), 385
Fonseca (Vicente), 355, 356
Fontana (Fulvio), 385
Francisco de Tolède (vice-roi), 154
Francisco de Isla (José), 386
François (Saint), 120, 123
François Xavier (Saint), 22, 65, 120, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 213, 214, 215, 217, 229, 253, 254, 279, 337, 388
Franco (Esteban), 64
Froez (Diogo), 23
Frois (Bartolomeu), 36
Frois (Luis), 179, 180
Funes (Martin de), 62
Furnari (Filippo), 98
Furtado de Mendoza (Andrea), 133

Gadea (Melchor de), 267, 268
Gago (Baltazar), 179, 182, 196, 198
Gallardo (Nicola), 72, 85
Gamboa (Francisco de), 278
Garces (Garcia), 73, 78
Garcia (Francisco), 253
Garcia (Gonzalo), 126
Gattico (Gaspare Maria), 99
Gil (Raphaël), 72
Giron (Andrés), cardinal, 321, 323, 325
Giuca (Giovanni Giuseppe), 99
Giuvo (Giuseppe Maria), 98
Gomez (Gaspar), 58, 59
Gomez (Antonio), 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 200, 201, 202, 203, 209, 215, 294
Gonçalves (Melchior), 179, 181, 183, 199
Gonçalvez (Francisco), 199
Gonzalez de Santalla (Tirzo), 233, 234, 257, 274, 280, 281, 322, 325, 326, 327, 329, 330, 331, 334, 335, 336, 337, 338
Gori (Giulio), 97
Gouveia (Francisco de), 37,
Gouveia (Cristovao da), 21, 26,
Gouveia (Antonio de), 354
Gra (Luis da), 214, 215
Guazzo (Stefano), 301
Guillén (Gabriel), 233, 234, 254, 274, 280, 281
Guzerate (Paulo), 186

Henrique (cardinal D.), 356
Henriques (Henrique), 197
Henriques (Léon), 210

Isla (Juan de la), 150

Jay (Claude), 205
Jean III de Portugal, 8, 189, 203, 206, 213, 214, 216, 222, 348
Jean (prêtre), 187

Kircher (Athanasius), 94, 103

Labat, 386
Lagos (Frey Vicente de), 196
Lancilotto (Nicolao), recteur, 181, 184, 185, 186, 187, 190, 197
Landini (Silvestro), 230
Langoschi (Giuseppe Maria), 97
Lainez (Diego), 48, 205, 342
Lara (Bartolomé de), 282

Lavezaris (Guido de), 153
Leao Pereira (D. Gaspar de), archevêque de Goa, 354
Lena (Giovanni Battista), 98
Leon (Pedro de), 264, 268, 273, 275, 300
Leon (Salvador de), 267, 268
Liermo (D. Juan), évêque de Mondonedo, 316, 318
Lobo (Dom Diogo), 194
Loku (chef des Brahmanes), 193, 194
Lopez de Legazpi, 150, 151
Lopez (Jeronimo), 232, 233, 234, 235, 237, 239, 240, 243, 244, 245, 246, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 280, 281, 331
Lopez (Diego), 273
Lopez (Francisco), 277
Lorenzo (Léon de), 165, 166
Los Arcos (Maria-Fernanda de), 116, 144
Losada (Juan), 281
Loyola (Ignace de), 6, 8, 30, 79, 120, 174, 175, 176, 177, 178, 183, 185, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 210, 213, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 254, 271, 300, 303, 304, 337, 342, 383, 385
Luis (Pedro), brahmane, 195
Lumbreri (Beltran de), 54

Manuel I (D.), 344, 348
Maraboto (Manuel), 34, 35, 38
Mariana, 308
Marta (Antonio), 73, 86, 132
Martin (Francisco), 73
Martina (Giuseppe Maria), 97
Martinez (Pedro), 73
Martini (Martino), 94
Masonio (Lorenzo), 132,133
Mata (Gil da), 26
Mata (Gregorio de), 273
Maulnoir (Julien), 385
Mayuelos (Francisco de), 278
Mendieta (Jéronimo de), 240
Mendoça (Jéronimo de), 355, 356
Mendoza (Ana Luisa de), 272
Merchan (Pedro), 277
Mercurian (Everard), 86
Mezquita (Pedro), 51
Milanesio (Giuseppe), 99
Miron (Diego), 8, 206, 207, 210, 211, 213, 214, 216
Moçambique (Diogo de), 186
Molina (Juan de), 270
Molina (Bartolomé), évêque de Tuy, 315
Monclaro (Francisco de), 26
Monitola, 62
Morabito (Antonio Saverio), 98
Moraes (Manuel de), 199
Morais (Antonio de), 210
Moran Borges (Pedro), 45, 47, 54, 57, 60
Moreno (Antonio), 281
Morga (Antonio de), 114, 115, 128
Moscoso (Baltazar de), archevêque de Tolède, 232, 309
Mucate (Biaggio), 48
Muratori (Ludovico), 386
Muros (Juan de), 323

Nadal (Jérôme), 5, 23, 210, 221, 230
Naja (Martin de la), 239, 240
Napoli (Ignazio Maria), 99
Navarrete (Juan de), 323
Nobrega (Miguel de), 199, 212, 214, 215, 389
Nobrega (Manuel da), 22
Noronha (Alfonso de), vice-roi, 196, 198
Noronha (D. Nuno de), évêque de Viseu, 346, 347
Nunez (Hernando), 54, 56, 57, 62, 64, 68
Nunez (Melchor), 294

Ondegardo (Lope de), 59
Orel (Johannes), 73, 79
Orlandini, (Nicola), 210
Ortis (Ambrosio), 253, 254

Pelaez (P.), 76
Paes (Hernando), 73, 83
Paganucci (Giuseppe), 97
Palafox (Juan), 307, 308
Pantelani (Pietro), 98
Paolucci (Scipione), 255
Pelletario (Juan), 48
Pereira (Domingos), 29
Pereira (Antonio), 132
Pereira (Andrea), 133
Perez (Miguel), 73
Philippe II, 8, 36, 147, 205, 315, 389
Philippe III, 53, 55
Philippe IV, 309
Pimenta (Nicolau), 26, 35, 36, 37, 40
Poblete (Miguel Millan de), 245
Polanco (Juan de), 48, 205, 209, 210, 211, 212, 220, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305

Portillo (Jéronimo de), 272
Puig (Vicente), 73

Rebelo (Amador), 41
Rebelo (Antonio), 296
Retz (Francisco), 95, 101
Ribadeneira (Pedro de), 210, 216
Ricci (Matteo), 94
Rinaldini (Benedetto), 99
Ripa (Cesare), 288
Rodrigues (Simao), 8, 9, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 191, 192, 194, 196, 198, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 253, 254, 350
Rodriguez (Valentino), 73
Rodriguez (Laurentius), 73
Rodriguez (Laurentino ou Laurentio), 75, 84, 86
Rodriguez (Francisco), 78
Rossi (Basilius), 98
Ruggieri (Michele), 51

Sa (Garcia de) gouverneur, 182, 193,
Sa (Gracia de) neveu homonyme du gouverneur, 195
Sa (Isabel de), femme de Loku devenu Lucas de Sa, 193, 196
Sa (Lucas de), ou Loku, brahmane, 193, 194, 195
Sacchini (Andrea), 210
Saint Paul, 12, 347
Saint-Victor (Hugues de), 298
Salazar (Juan), 73
Salazar (Domingo de), 113, 114
Salmeron (Alfonso), 303
San Gregorio (Antonio), 120
Sanchez (Alonso), 74, 120
Sanctivanez (Juan de), 276, 277
Sanfilippo (Francesco Maria), 99
Santa Cruz (Martin de), 178, 179, 294
Santa (Maria Fray Gabriel de), 255
Santana (comte Alonso de), 322
Santodomingo (M. de), 322, 338
Sanvitores (Diego Luis de), 232, 233, 234, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 251, 252, 253, 254, 256, 257, 281, 385
Sardinha (Pedro Fernandez), vicaire général, 190
Saverio Alagna (Giuseppe), 97, 99
Saverio Marino (Salvatore), 99
Saverio (Francisco), 104
Segneri (Paolo), 237, 255, 256, 259, 367, 368, 385
Sesa (duc de), 308
Sidonia (Medina de), duc de la province de Huelva, 269, 273
Silotti (Tommaso), 104
Silva Tavim (José Alberto da), 354
Silvas (Baltasar), 73
Simonelli (Giacomo Filippo), 98
Soares (Joao), 195, 196
Sobrino Augustin (ou Solumbrini Agostino), 56
Solis (Antonio de), 281
Soto (D. Diego de), évêque de Mondonedo, 321
Sotomayor (Diego Serrano), évêque de Segorbe, 255
Sottomaior (Salvador de), 41
Soveral (Antonio de), 38, 39, 40
Spinola (cardinal), 321, 322
Strada (Francisco de), 178
Suarez (Ferdinando), 73
Symones (Gonçalo), 32, 33, 34, 38, 40

Taboada (A.), 323
Tamburini (Michelangelo), 4, 95, 101, 102
Tanur (Dom Joao, roi de Tanur), 194, 195, 196, 197
Teixeira, 322, 335
Teotonio (D.), évêque d'Évora, 357
Terzo (Andrea Giovanni) 87
Tilloni (Francisco), 50
Tinelli (Francisco), 257
Tisa (Pietro Giuseppe), 98
Torres Bollo (Diego de), 46, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 64, 66, 67, 68, 69, 70
Torres (Cosme de), 178, 186
Torres (Miguel de), 206, 207, 210, 211, 214, 216
Toscano (Juan), 270
Trigault (Nicolas), 94
Trigona (Antonio), 98
Turner (Victor), 175

Ulloa (Gonzalez de), 325
Utrera, 268

Vale (Paulo do), 179, 180
Valignano (Alessandro), 51, 132
Vasconcelos (Antonio de), 35, 36, 37, 38

Vasconcelos de Sueira, 36
Vasconcelos (Simao de), 215
Vaz (Andres), 186
Vaz (Gonçalo), 294
Vazquez (P.), 78
Vejer (P.), 268
Vieira (Antonio), 348, 350, 352, 358, 384

Ximenez (Francisco), 153
Xira Lobo (Luis), 195

Zambelli (Eugenio), 99

INDEX DES NOMS DE LIEUX

Afrique, 25, 92, 270, 271, 274, 353, 355
Alep, 13
Amérique, 6, 16, 45, 46, 63, 66, 68, 80, 92, 99, 122, 123, 126, 134, 136, 137, 150, 151, 240, 308
Angleterre, 101, 342
Angola, 22
Argentine, 92
Asie, 6, 16, 92, 103, 123, 132, 136, 137, 138, 177, 185, 186, 189, 191, 192, 199, 202, 306, 353

Bolivie, 67
Braga, 33
Brésil, 9, 21, 22, 23, 26, 27, 42, 92, 100, 202, 205, 212, 213, 214, 215, 218, 381

Cadix, 264
Canada, 25
Carmona, 262, 278, 279
Chili, 55, 66, 67, 68, 92, 99, 256
Chine, 6, 7, 12, 51, 52, 72, 74, 75, 76, 77, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 103, 117, 130, 134, 137, 168, 184, 187, 190, 199, 202, 243, 253, 381
Cochin, 132, 189, 190, 196, 197, 200, 354
Coïmbra, 23, 41, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 185, 186, 192, 200, 201, 206, 218, 287, 293, 345

Égypte, 100
Elvas, 303, 304, 347
Espagne, 5, 6, 8, 9, 22, 24, 26, 45, 46, 47, 49, 50, 52, 53, 54, 56, 57, 60, 61, 63, 65, 66, 68, 69, 70, 73, 75, 78, 83, 113, 115, 116, 119, 120, 122, 123, 125, 126, 127, 129, 131, 132, 133, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 148, 150, 151, 153, 163, 164, 165, 169, 179, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 219, 222, 223, 230, 232, 233, 237, 243, 244, 245, 246, 248, 250, 253, 258, 262, 263, 267, 268, 273, 276, 280, 281, 293, 296, 300, 308, 309, 313, 315, 343, 345, 349, 351, 355
Éthiopie, 22, 92, 100, 187, 205, 222
Europe, 6, 21, 45, 46, 51, 60, 63, 64, 65, 66, 67, 84, 94, 95, 102, 103, 122, 123, 124, 127, 130, 136, 137, 139, 147, 171, 174, 175, 177, 179, 204, 206, 217, 230, 231, 232, 234, 247, 248, 250, 252, 253, 258, 261, 291, 313, 332, 339, 382, 384, 387
Evora, 23, 32, 33, 292
Europe du sud, 9, 308

France, 9, 25, 53, 69, 93, 123, 222, 229, 230, 259, 310, 313

Galice, 315-340
Goa, 22, 132, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 191, 194, 195, 198, 199, 200, 202, 209, 354
Grèce, 92, 124, 387
Grenade, 266, 267, 268, 269, 270, 274, 276, 277, 280
Guadix, 264, 270
Guatemala, 122, 139

Inde, 5, 9, 22, 26, 27, 28, 29, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 47, 48, 49, 50, 52, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 68, 70, 72, 79, 80, 81, 82, 84, 86, 90, 92, 98, 103, 113, 114, 117, 125, 132, 133, 135, 137, 148, 150, 153, 174, 175, 177, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 187, 189, 190, 192, 196, 198, 203, 205, 206, 213, 219, 221, 230, 231, 232, 234, 240, 245, 247, 250, 254, 310, 354, 384
Irlande, 124, 303
Italie, 9, 22, 46, 48, 49, 50, 53, 55, 56, 60, 61, 62, 68, 86, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 99, 104, 122, 123, 132, 133, 218, 219, 222, 230, 237, 249, 257, 258, 259, 288, 313, 341, 342, 343, 349, 351, 360

Japon, 7, 12, 22, 26, 50, 51, 52, 59, 72, 74, 75, 92, 97, 98, 99, 122, 132, 137, 168, 178, 185, 189, 190, 192, 199, 243, 389
Jérusalem, 14

Liban, 92
Lima, 46, 54, 66, 67, 68

Lisbonne, 8, 22, 26, 36, 197, 200, 206, 207, 210, 212, 213, 214, 215, 254, 356
Lituanie, 101

Macao, 22, 132, 135, 137, 139
Madagascar, 92
Madrid, 14, 243, 246
Malabar (nom traditionnel – Kerala en Inde), 100
Malaga, 262, 267, 268, 272, 274, 280
Manille, 6, 8, 11, 71, 75, 113, 116, 119, 121, 126, 132, 139, 140, 141, 143, 144, 148, 149, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 245, 246, 248, 384
Marchena, 262, 269
Mariannes (Îles), 13, 232, 233, 247, 249, 250, 251
Messine, 205, 218
Mexico, 147, 243, 244
Mexique, 25, 71, 72, 76, 92, 98, 99, 126, 147, 230, 243, 244, 245, 246, 247, 256, 381, 384, 386
Milan, 46, 50, 62
Molluques (Îles), 22

Nagasaki, 132

Orient, 93, 94

Palestine, 92
Paraguay, 55, 66, 67, 68, 70, 92, 100, 388, 389
Pays-Bas, 124, 133
Pékin, 5,
Pérou, 12, 45, 46, 51, 53, 54, 55, 58, 59, 61, 63, 65, 66, 74, 119, 154, 256, 272, 384
Philippines, 6, 11, 12, 13, 25, 49, 51, 58, 59, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 92, 97, 98, 103, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160,161, 162, 163, 164, 165, 168, 169, 170, 171, 172, 232, 245, 247, 249, 250, 251, 253, 271, 311
Pologne, 52
Portalegre, 346
Porto, 36, 38
Portugal, 6, 8, 9, 21, 22, 23, 24,25, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 42, 59, 60, 68, 115, 122, 123, 125, 132, 133, 173, 175, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 217, 218, 219, 221, 222, 245, 254, 287, 288, 290, 291, 294, 297, 305, 343, 344, 345, 346, 348, 349, 351, 355, 360, 381
Quito, 69, 103

Rome, 8, 11, 27, 29, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 60, 61, 70, 71, 85, 86, 87, 90, 119, 179, 181, 187, 188, 191, 197, 200, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 215, 217, 218, 222, 223, 230, 262, 263, 310, 321, 325, 342, 349, 351

Saint-Siège, 96
Séville, 11, 55, 57, 59, 60, 61, 62, 66, 68, 117, 140, 141, 233, 256, 262, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 274, 275, 276, 280, 281, 283, 300, 315, 316

Tibet, 92, 100
Trigueros, 264, 269
Turquie, 92, 100, 122, 124

RÉSUMÉS

Charlotte DE CASTELNAU, *Élection et vocation : le choix des missionnaires dans la province jésuite du Portugal*, p. 1-17.

Il s'agit d'analyser les conditions du départ en mission dans la province jésuite du Portugal et les modalités d'expression de la vocation des missionnaires. Alors que la mission lointaine est pour cette province, un horizon naturel et un phénomène massif, on note une certaine rareté des lettres individuelles de demande des Indes, les *Indipetae*. L'étude s'appuie donc sur ces lettres mais aussi sur la correspondance générale de la province où la question de la composition des expéditions missionnaires est largement débattue, notamment à la fin du XVI[e] siècle. On y voit le soin avec lequel les supérieurs notent l'expression de la vocation individuelle et relatent la façon dont la nouvelle du départ est accueillie par les intéressés. On retrouve dans le vocabulaire employé, la méthode du discernement qui permet à l'institution de s'assurer, dans un contexte général de pénurie d'hommes, de la validité de ses choix. Le départ en mission étant le plus souvent considéré comme définitif, il est très important de ne pas envoyer de missionnaires contre leur vocation. La correspondance révèle différents conflits autour de ces départs, qui permettent de nuancer l'image d'une levée en masse pour rendre compte de ce que fut le recrutement missionnaire et de montrer la réalité du déchirement que représentait le départ en mission, déchirement que les sources édifiantes camouflent le plus souvent.

Aliocha MALDAVSKY, *Rome et les provinces hispaniques dans l'administration des vocations. L'expédition pour le Pérou de 1604*, p. 45-70.

À travers l'exemple d'une expédition missionnaire organisée par la Compagnie de Jésus pour le Pérou et le Paraguay au début du XVII[e] siècle, cet article explore les divers usages administratifs de la lettre *indipeta* par les autorités de l'ordre. L'organisation même de l'archive des *indipetae* révèle que cette documentation est un rouage essentiel dans la bureaucratie du choix des missionnaires, à laquelle participent au premier chef les procureurs des provinces missionnaires de passage en Espagne et en Italie, mais qui reste largement supervisée par l'administration centrale à Rome, parfois jusqu'au moment du départ, malgré les contraintes imposées par les provinces espagnoles. Le profil des

Lisbonne, 8, 22, 26, 36, 197, 200, 206, 207, 210, 212, 213, 214, 215, 254, 356
Lituanie, 101

Macao, 22, 132, 135, 137, 139
Madagascar, 92
Madrid, 14, 243, 246
Malabar (nom traditionnel – Kerala en Inde), 100
Malaga, 262, 267, 268, 272, 274, 280
Manille, 6, 8, 11, 71, 75, 113, 116, 119, 121, 126, 132, 139, 140, 141, 143, 144, 148, 149, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 245, 246, 248, 384
Marchena, 262, 269
Mariannes (Îles), 13, 232, 233, 247, 249, 250, 251
Messine, 205, 218
Mexico, 147, 243, 244
Mexique, 25, 71, 72, 76, 92, 98, 99, 126, 147, 230, 243, 244, 245, 246, 247, 256, 381, 384, 386
Milan, 46, 50, 62
Molluques (Îles), 22

Nagasaki, 132

Orient, 93, 94

Palestine, 92
Paraguay, 55, 66, 67, 68, 70, 92, 100, 388, 389
Pays-Bas, 124, 133
Pékin, 5,
Pérou, 12, 45, 46, 51, 53, 54, 55, 58, 59, 61, 63, 65, 66, 74, 119, 154, 256, 272, 384
Philippines, 6, 11, 12, 13, 25, 49, 51, 58, 59, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 92, 97, 98, 103, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160,161, 162, 163, 164, 165, 168, 169, 170, 171, 172, 232, 245, 247, 249, 250, 251, 253, 271, 311
Pologne, 52
Portalegre, 346
Porto, 36, 38
Portugal, 6, 8, 9, 21, 22, 23, 24,25, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 42, 59, 60, 68, 115, 122, 123, 125, 132, 133, 173, 175, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 217, 218, 219, 221, 222, 245, 254, 287, 288, 290, 291, 294, 297, 305, 343, 344, 345, 346, 348, 349, 351, 355, 360, 381
Quito, 69, 103

Rome, 8, 11, 27, 29, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 60, 61, 70, 71, 85, 86, 87, 90, 119, 179, 181, 187, 188, 191, 197, 200, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 215, 217, 218, 222, 223, 230, 262, 263, 310, 321, 325, 342, 349, 351

Saint-Siège, 96
Séville, 11, 55, 57, 59, 60, 61, 62, 66, 68, 117, 140, 141, 233, 256, 262, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 274, 275, 276, 280, 281, 283, 300, 315, 316

Tibet, 92, 100
Trigueros, 264, 269
Turquie, 92, 100, 122, 124

RÉSUMÉS

Charlotte DE CASTELNAU, *Élection et vocation : le choix des missionnaires dans la province jésuite du Portugal*, p. 1-17.

Il s'agit d'analyser les conditions du départ en mission dans la province jésuite du Portugal et les modalités d'expression de la vocation des missionnaires. Alors que la mission lointaine est pour cette province, un horizon naturel et un phénomène massif, on note une certaine rareté des lettres individuelles de demande des Indes, les *Indipetae*. L'étude s'appuie donc sur ces lettres mais aussi sur la correspondance générale de la province où la question de la composition des expéditions missionnaires est largement débattue, notamment à la fin du XVI[e] siècle. On y voit le soin avec lequel les supérieurs notent l'expression de la vocation individuelle et relatent la façon dont la nouvelle du départ est accueillie par les intéressés. On retrouve dans le vocabulaire employé, la méthode du discernement qui permet à l'institution de s'assurer, dans un contexte général de pénurie d'hommes, de la validité de ses choix. Le départ en mission étant le plus souvent considéré comme définitif, il est très important de ne pas envoyer de missionnaires contre leur vocation. La correspondance révèle différents conflits autour de ces départs, qui permettent de nuancer l'image d'une levée en masse pour rendre compte de ce que fut le recrutement missionnaire et de montrer la réalité du déchirement que représentait le départ en mission, déchirement que les sources édifiantes camouflent le plus souvent.

Aliocha MALDAVSKY, *Rome et les provinces hispaniques dans l'administration des vocations. L'expédition pour le Pérou de 1604*, p. 45-70.

À travers l'exemple d'une expédition missionnaire organisée par la Compagnie de Jésus pour le Pérou et le Paraguay au début du XVII[e] siècle, cet article explore les divers usages administratifs de la lettre *indipeta* par les autorités de l'ordre. L'organisation même de l'archive des *indipetae* révèle que cette documentation est un rouage essentiel dans la bureaucratie du choix des missionnaires, à laquelle participent au premier chef les procureurs des provinces missionnaires de passage en Espagne et en Italie, mais qui reste largement supervisée par l'administration centrale à Rome, parfois jusqu'au moment du départ, malgré les contraintes imposées par les provinces espagnoles. Le profil des

membres de l'expédition de Diego de Torres Bollo au Pérou et au Paraguay en 1604 révèle que Rome tient compte des demandes faites par les autorités jésuites de la province péruvienne, à la veille de la création de la province du Paraguay, en envoyant notamment des Italiens, réputés bons missionnaires. Afin d'encourager l'élan missionnaire de la province, le général n'hésite pas à envoyer des novices, conscient des possibilités de formation présentes dans les provinces jésuites sud-américaines. Le destin des recrues, lisible à travers l'analyse des catalogues péruviens, nous apprend qu'ils furent nombreux à rejoindre des lieux de mission, même si l'activité de conversion ne se concrétisa pas pour tous.

Pierre-Antoine FABRE, *Un désir antérieur. Les premiers jésuites des Philippines et leurs* indipetae *(1580-1605)*, p. 71-88.

À partir d'un corpus d'*Indipetae* repérées dans le cadre de l'enquête sur les missions philippines, dont ce même volume produit les résultats, cette étude s'intéresse à l'ensemble des mobiles de l'écriture de ces lettres, et montre comment, jusque dans le cas où la démarche des candidats à la mission aboutit, leur demande déplace la légitimité de cette démarche vers d'autres terrains : celui d'une anamnèse régulière des déterminations de l'entrée en religion, celui d'une méditation sur la contradiction du désir de l'état religieux (dans son accomplissement suprême par l'envoi en mission) et de l'humilité due à cet état, celui, dans ce déchirement, d'une demande de consolation, qui est d'abord une demande de réponse. On s'efforce de faire voir ici la solidarité profonde entre les ressorts spirituels de la formulation de la demande et les aléas de l'arbitrage qui lui est réservé, en recherchant donc les voies d'une histoire confondue de la vie de l'esprit et des logiques de l'institution.

Anna Rita CAPOCCIA, *Le destin des* Indipetae *au-delà du XVI^e siècle*, p. 89-110.

L'analyse de 973 lettres *indipetae* italiennes rédigées au XVIII^e siècle constitue la base d'une recherche sur leur utilisation dans la gestion des départs en mission par les autorités jésuites de Rome et sur le désir de martyr exprimé dans ces lettres qui trouve son principal vecteur dans la demande de la Chine. En effet, la conscience des controverses entre les jésuites et les ordres mendiants touchant cette destination missionnaire est perceptible dans les lettres de demande des Indes rédigées par les jésuites italiens au XVIII^e siècle. Cette précision n'oblitère pas l'importance de l'indifférence dans cette demande, tributaire de la conception ignacienne qui prévoit dans les *Exercices Spirituels* le détachement provisoire de toutes les créatures, mais aussi des interprétations d'auteurs du XVII^e siècle tels que saint François de Sales, Lallemant, Surin ou Fénelon. Dans les lettres italiennes du XVIII^e siècle, la notion d'indifférence est à la fois un état neutre de la volonté et une obéissance totale aux décisions du supérieur.

Pascale GIRARD, Jean-Claude LABORIE, Hervé PENNEC, Jean-Paul ZUÑIGA, *«Frailes mozos y de pocas letras?» Quatre ordres religieux (augustins, dominicains, franciscains, jésuites) aux Philippines entre 1572 et 1605*, p. 113-172.

En quoi l'analyse des personnels religieux permet-elle d'éclairer les éventuelles politiques missionnaires décidées par les états-majors des différents ordres? À partir des données biographiques concernant 828 religieux issus de quatre ordres différents et présents aux Philippines entre 1572 et 1605, cette étude envisage leur formation, leur implantation et leurs carrières. Divers paramètres (la nationalité, le métier exercé avant l'entrée en religion, les lieux de formation, l'âge à l'arrivée dans l'archipel...) révèlent d'abord, au-delà des configurations bien connues, quelques profils atypiques trop souvent passés sous silence par l'histoire missionnaire. Les critères de recrutement émis par les ordres, les modalités de la formation ainsi que des éléments contingents tels que l'environnement dans lequel les religieux passèrent leur jeunesse invitent à questionner la manière dont ces derniers étaient préparés à affronter leur terrain de mission. L'analyse géographique explore ensuite les stratégies d'occupation de l'espace. L'implantation des missions est liée à l'exploitation des richesses agricoles et à l'institution de l'*encomienda*. Enfin, l'examen des itinéraires de 200 religieux augustins, en fonction de leurs talents et de leurs aptitudes, dégage des types de carrières, entre résidence prolongée sur le terrain et extrême mobilité géographique. En révélant, pour chaque ordre, une approche et une temporalité spécifiques en matière de recrutement, l'approche comparatiste permet de dépasser les frontières entre congrégations et d'interroger leurs systèmes de valeurs.

Ines G. ŽUPANOV, *Ferveurs et tropiques : une carrière missionnaire jésuite en Inde (António Gomes 1548-1554)*, p. 174-202.

En analysant une carrière missionnaire «ratée», on aborde dans ce texte les problèmes du recrutement et de l'adaptation des jésuites en Inde au moment de la première grande crise institutionnelle de la Société de Jésus (autour des années 1550) impliquant en même temps Rome, le Portugal et Goa. Contre un excès d'épanchement émotif («les ferveurs») permis et souhaitable pour les pères fondateurs comme Ignace de Loyola et François Xavier, la direction à Rome imposera à la deuxième génération éparpillée dans le monde de nouvelles règles concernant le comportement publique et apostolique. D'après une lettre célèbre d'Ignace en 1547, c'est l'obéissance «aveugle» au supérieur qui devait remplacer les «saintes folies». António Gomes, aristocrate et ancien élève du Collège de Coïmbra et disciple de Simão Rodriguez, continua à se comporter à Goa à la manière «charismatique» des fondateurs et fut renvoyé de l'ordre par François Xavier. La question que la Société de Jésus continuera à se poser et à résoudre au coup par

dans l'élaboration de ces protocoles, en fonction du constat que la première manifestation de ces hommes «intérieurs» – agents de la conversion à un catholicisme actif, urgent, inquiet – était une manifestation ou une forme d'apparition, en tant que figures étrangères, surprenantes, qui était d'abord «extérieure». L'intériorité devait se dévoiler dans une apparence, et c'est à la résolution de ce paradoxe que l'auteur de cette étude appelle ses lecteurs, en recourant à une érudition par elle-même novatrice pour la compréhension de ces terres et de ces peuples rudes.

Camilo Cortizo, *Les missions populaires dans le royaume de Galice (1550-1700)*, p. 315-340.

L'étude méthodique présentée ici vise pour la première fois, en mobilisant des sources séculières et régulières, elles-mêmes multiples, à établir une cartographie minutieuse de l'activité de mission, c'est-à-dire de l'ensemble des déplacements opérés à des fins apostoliques par des personnels religieux dans une province d'Espagne, la Galice, pendant une période de 150 ans (1550-1700). Elle fait apparaître de profondes continuités, aussi bien que des modifications des rapports de force entre les acteurs institutionnels et des évolutions dans les pratiques des individus engagés. Elle fait enfin et surtout voir la forte mobilité du corps ecclésiastique, liée à l'épuisante volonté de couvrir un territoire, sans cesse menacé d'éclatement social et de dissonances spirituelles.

Claude Stuczinski, *Le Portugal, les missions et les Juifs pendant la contre-réforme : un cas atypique?*, p. 341-359.

L'historiographie traditionnelle perçoit l'évolution de la mission catholique face aux Juifs selon une perspective purement diachronique, rythmée par les changements de stratégie et d'idéologie produits pendant la longue histoire de l'Église romaine. Cette perception voit l'activité du missionnaire, face au «Juif virtuel», forgée par la théologie et par sa mentalité plus que par le contact direct avec le «Juif réel». Cet article propose de revoir cette perception réductrice, en montrant que la mission catholique dans le monde ibérique différenciait – même si de façon biaisée – divers types de «Juifs» (les Marranes, les Juifs d'Europe, d'Afrique du Nord, de l'Inde, de la Chine et les prétendus Indiens américains descendants des Dix tribus perdues) selon leur degré de docilité face à l'Évangile et d'éloignement par rapport à l'Occident. En soulignant les parallélismes avec la mission ibérique face aux autres groupes humains non chrétiens (hindous, japonais, amérindiens etc.), cet article propose de contribuer à briser la périodisation trop rigide selon laquelle la découverte du «Juif réel» commence seulement avec la sécularisation, en inscrivant le cas étudié dans le contexte de la mission catholique contémporaine de la Contre-réforme.

Bernadette Majorana, *La pauvreté visible : réflexions sur le style missionnaire jésuite dans les* Avvertimenti *de Antonio Baldinucci (vers 1705)*, p. 361-380.

Les *Avvertimenti* constituent une importante contribution méthodologique pour la pratique de la mission intérieure au tournant des XVII[e] et XVIII[e] siècles. Le détail des données rapportées, la rationalisation des informations, la profondeur de l'examen technique soulignent la dimension analytique du document. Baldinucci s'intéresse à la notion de «style», en liaison avec l'idée d'un art propre aux missionnaires populaires, qui implique des modes d'expression et des expériences particuliers et variables. Le problème du style jésuite est lié à la question de la pauvreté, dans une visibilité exemplaire portée à l'appui de la prédication. Dans la construction de ce rapport entre visibilité et pauvreté, la pénitence acquiert une place centrale et donne une cohérence effective à la mission dans son ensemble. Elle devient l'image autour de laquelle s'ordonnent les processus visibles de la conversion et la réciprocité des rapports entre intérieur et extérieur. La pauvreté, mise en spectacle, permet l'articulation, à travers les *funzioni*, des parties fixes et mobiles de la mission. Les *Avvertimenti* apparaissent ainsi comme une définition du ministère de la prédication populaire dans laquelle la culture missionnaire est élevée à la dignité d'un art convoquant les fondements spirituels et moraux des opérations sensibles et des formes spectaculaires, tout en exaltant les valeurs de la spécialisation des compétences techniques et des aptitudes personnelles de chaque missionnaire.

coup sera dorénavant celle d'un paradoxe institutionnel auquel doit faire face tout nouveau mouvement social, parti idéologique ou politique, ordre religieux ou secte : comment canaliser l'enthousiasme désordonné des participants zélés dans une action soutenue et ordonnée, qu'elle soit politique, religieuse ou militaire?

Jean-Claude LABORIE et Carlos ZERON, *L'affaire Rodrigues entre Rome et Lisbonne*, p. 203-215.

Cet article tente une double opération : d'une part, il recherche les causes et les effets directs, immédiats, de l'«affaire Rodrigues» au Brésil, c'est-à-dire comment cette crise réfléchit et se réfléchit dans les conflits qui opposent, loin de la métropole, les élites locales de la Compagnie de Jésus et les représentants du gouvernement romain de l'Ordre. Dans cette analyse, le cas brésilien recoupe des clivages entre Compagnie romaine et impériale que l'on trouve également à l'œuvre sur la scène indienne présentée par Ines Županov. D'autre part, les auteurs font de l'«affaire» un modèle d'intelligibilité pour toute la série des crises qui secouent régulièrement le Brésil «jésuite» tout au long du XVII[e] siècle, et qui constatent à chaque fois la dualité de la Compagnie de Jésus, auxiliaire de la colonisation d'une part, instrument de l'évangélisation américaine de l'autre. Le cas Rodrigues devient ainsi un outil théorique, et cette opération historiographique nous permet de comprendre en retour l'impact considérable de cet épisode dans toute l'histoire de l'ordre jésuite.

Pierre-Antoine FABRE, *Une crise institutionnelle : l'affaire Rodrigues dans la correspondance croisée des fondateurs de la Compagnie de Jésus*, p. 216-225.

Ce dernier volet de l'ensemble consacré à l'«affaire Rodrigues» fait sa place à un espace traditionnellement attaché à cette crise, l'espace européen. Il montre comment la première grande crise que traverse la Compagnie de Jésus dans ce début des années 1550, et qui concerne la première province créée par l'Ordre hors de Rome, province gouvernée par l'un des premiers compagnons d'Ignace, mobilise tout le réseau des correspondants du fondateur de l'Ordre, qui affrontent à travers cet épisode une contradiction liée à la volonté d'expansion et par conséquent de dissémination des «premiers jésuites», dynamique centrifuge dont l'évolution de Simao Rodrigues apparaît comme un effet. Mais on s'attache ici à faire voir comment d'une part cet espace européen est saisi dans un cadre plus vaste, puisque la province du Portugal doit son éminence aux Indes orientales et occidentales dont elle est le seuil, et comment d'autre part les prises de position des compagnons d'Ignace révèlent des situations différenciées au sein même d'une Europe qui, en même temps qu'elle concentre des métropoles, oppose des États.

Paolo BROGGIO, *L'Acto de contrición entre Europe et nouveaux mondes. Diego Luis de Sanvítores et la circulation des stratégies d'évangélisation de la Compagnie de Jésus au XVII[e] siècle*, p. 229-259.

En s'intéressant simultanément aux missions conduites dans les zones rurales de l'Espagne et aux expéditions outre-mer, en particulier aux Îles Moluques, cette étude s'attache, en suivant le fil de plusieurs grandes carrières missionnaires, à montrer : d'une part, l'articulation des missions de proximité et des missions lointaines dans la construction de la spécialisation de l'apostolat des missions; d'autre part, le déplacement d'une scène à l'autre des mêmes pratiques, des mêmes inventions, comme celle de l'*Acto de contrición*, expérimenté en Europe avant d'être transporté en Asie, selon une conception des transferts possibles qui met fortement en évidence, autant que la distance, le voisinage des «âmes perdues» d'ici et de là-bas.

Marie-Lucie COPETE et Bernard VINCENT, *Missions en Bétique : pour une typologie des missions intérieures*, p. 261-285.

Que faut-il entendre par le terme de mission intérieure? L'étude de l'activité missionnaire des collèges de la Compagnie de Jésus dans la province Bétique entre 1550 et 1750 permet, par une approche quantitative des missions intérieures, de mesurer la couverture géographique de l'activité missionnaire et la complémentarité entre les collèges, de dresser une typologie des missions en Andalousie et Estrémadure, d'aborder la question de l'évolution de la mission sur le long terme à travers ses acteurs. L'enquête prend appui sur les histoires de la province et des collèges andalous, la correspondance de l'Assistance d'Espagne avec Rome et les rapports d'activité annuels. La géographie des missions s'articule sur celle des fondations et sur le rapport aux élites et pouvoirs locaux afin d'assurer la pérennité des activités de l'ordre. La couverture géographique est exhaustive et l'action missionnaire est surtout régionale. Plusieurs types de missions coexistent : missions exploratoires, sectorielles, de proximité, régionales, urbaines, à grand rayon. Elles ont constitué un moyen souple d'approche de toutes les populations et elle permettent de voir se dessiner des évolutions, notamment vers une autonomie de la tâche missionnaire.

Federico PALOMO, *«Homens enviados do céu». Les «formes de présentation» des missionnaires de l'intérieur (Portugal, XVI[e]-XVII[e] siècles)*, p. 287-306.

En puisant comme Paolo Broggio à des sources encore très peu explorées, qui témoignent des protocoles constitués pour la circulation des religieux dans les régions rurales de Portugal, cette étude souligne la forte réflexion à l'œuvre

SOMMAIRE

Pages

REMERCIEMENTS VII

Pierre-Antoine FABRE et Bernard VINCENT, *Présentation* 1-17

I – FORMATION, VOCATION, DESTINATION

Charlotte de CASTELNAU, *Élection et vocation. Le choix de la mission dans la province jésuite du Portugal à la fin du XVI^e siècle* 21-43

Aliocha MALDAVSKY, *Rome et les provinces hispaniques dans l'administration des vocations. L'expédition pour le Pérou de 1604* 45-70

Pierre-Antoine FABRE, *Un désir antérieur. Les premiers jésuites des Philippines et leurs* indipetae *(1580-1605)* 71-88

Anna Rita CAPOCCIA, *Le destin des* indipetae *au-delà du XVI^e siècle* 89-110

II – MISSION ET EMPIRES

Pascale GIRARD, Jean-Claude LABORIE, Hervé PENNEC et Jean-Paul ZÚÑIGA, *«Frailes mozos y de pocas letras?» Quatre ordres religieux (Augustins, Dominicains, Franciscains, Jésuites) aux Philippines entre 1572 et 1605* 113-172

Pierre-Antoine FABRE, Jean-Claude LABORIE, Carlos ZERÓN et Ines G. ŽUPANOV, *L'«Affaire Rodrigues»* 173-225

III – MISSIONS INTÉRIEURES, MISSIONS LOINTAINES?

Paolo BROGGIO, *L'*Acto de contrición *entre Europe et nouveaux mondes. Diego Luis de Sanvítores et la circulation des stratégies d'évangélisation de la compagnie de Jésus au XVII^e siècle* 229-259

	Pages
Marie-Lucie COPETE et Bernard VINCENT, *Missions en Bétique : pour une typologie des missions intérieures*	261-285
Federico PALOMO, *«Homens enviados do céu». Les «formes de présentation» des missionnaires de l'intérieur (Portugal, XVI^e-XVII^e siècles)*	287-306
Fernando BOUZA et Bernard DOMPNIER, *Commentaires*	307-313
Camilo CORTIZO, *Les missions populaires dans le royaume de Galice (1550-1700)*	315-340
Claude STUCZINSKI, *Le Portugal, les missions et les juifs pendant la contre-réforme : un cas atypique?*	341-359
Bernadette MAJORANA, *La pauvreté visible : réflexions sur le style missionnaire jésuite dans les* Avvertimenti *de Antonio Baldinucci (vers 1705)*	361-380
Manuela CARNEIRO DA CUNHA et Louis CHÂTELLIER, *Conclusions*	381-391
INDEX DES NOMS DE PERSONNES	393-397
INDEX DES NOMS DE LIEUX	399-400
RÉSUMÉS	401-407
SOMMAIRE	409-410